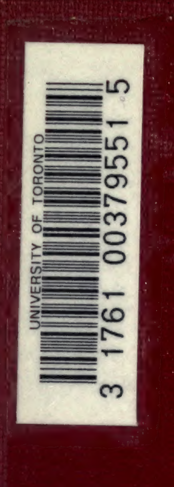
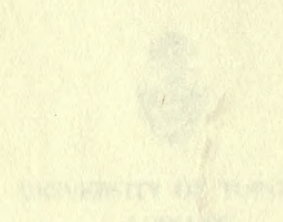
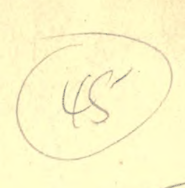

UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00379551 5







# RECHERCHES

SUR

# LA VALEUR DES TRADITIONS BOUDDIQUES PALIE ET NON-PALIE

DEUX CHAPITRES

DE

LA BIOGRAPHIE DU BOUDDHA

ÉTUDIÉS

D'APRÈS LES SOURCES PALIES, SANSCRITES, CHINOISES ET THIBÉTAINES

PAR

**EBBE TUNELD**

THÈSE DE DOCTORAT

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES DE LUND ET PUBLIQUEMENT SOUTENUE LE JEUDI 27 MAI A 10 HEURES DU MATIN DANS LA SALLE Nº VIII

LUND
A.-B. PH. LINDSTEDTS UNIV.-BOKHANDEL

LUND 1915
BERLINGSKA BOKTRYCKERIET

A

M. SYLVAIN LÉVI

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE

*HOMMAGE DE RECONNAISSANCE*
*ET D'AFFECTION*

# Préface.

J'avais entrepris, et en partie terminé, un mémoire sur l'histoire du développement de la biographie du Bouddha. Grâce à l'initiative bienveillante de M. C. R. Lanman, ce livre devait paraître dans les »Sanscrit series» de l'Université de Harvard. L'impression en allait être commencée à Paris quand la guerre éclata. Il fallut remettre ce projet.

Pour des raisons d'ordre personnel j'ai voulu faire paraître, dès maintenant, une partie de mon travail. Pour former un tout de ce fragment détaché d'un ensemble bien plus vaste, et lui donner un but déterminé, je l'ai remanié de façon à en faire une étude des rapports existant entre les traditions bouddhiques palie et non-palie. J'ai pris pour base de ce travail le début du récit Upasampadā, les deux chapitres qui traitent l'un des semaines suivant l'Abhisambodhana, l'autre, du Brahmayācana. Le premier se prête bien à une étude de la manière dont s'est produit le développement littéraire bouddhique, le second nous fournit l'occasion d'examiner de près la forme des récits et les changements qu'elle a subis. J'espère que ce premier essai de sousmettre à un examen simultané et comparatif aussi bien toutes les sources de la tradition du Nord que celles de la tradition palie, ne sera pas dénué d'intérêt.

Si ces recherches ont quelque valeur, elle est due en grande partie à deux savants éminents, qui m'ont aidé dans ma tâche. M. H. Oldenberg m'a initié aux études bouddhiques,

et si les recherches dont je publie ici une partie portent justement sur la biographie du Bouddha, c'est grâce à ses indications. M. Sylvain Lévi a élargi la base de mes études en les guidant vers les domaines où il a déployé lui-même une si remarquable activité scientifique.

Tous les deux ont lu en manuscrit la partie centrale de ma thèse, et j'ai pu profiter des précieuses observations qu'ils ont bien voulu me faire. Qu'il me soit permis de leur exprimer ici toute ma gratitude.

Je tiens également à remercier M. Nils Flensburg, professeur à l'Université de Lund, de l'intérêt amical qu'il n'a cessé de me témoigner au cours de mes études universitaires.

A Madame E. Marouzeau est due la forme française des textes que j'ai traduits et que j'ai ajoutés à la fin de mon étude. Je la remercie de l'aide qu'elle m'a donnée si aimablement.

Une mort prématurée a enlevé à la science et à ses amis Edouard Huber, professeur à l'École française de l'Extrême-Orient à Hanoï (Indo-Chine). Je n'oublierai jamais les mois heureux pendant lesquels il m'a été donné d'étudier sous sa direction, à Paris et chez lui en Suisse, le chinois bouddhique. Je garde de lui et de son amitié un souvenir ému.

J'ai osé dédier cet ouvrage à M. S. Lévi. Ce n'est là qu'un léger acompte sur la grande dette de reconnaissance que j'ai contractée envers lui. Jamais maître n'a fait preuve d'un intérêt plus bienveillant, d'une bonté plus inlassable pour son élève, que M. Lévi pour moi. Je le prie d'accepter la dédicace de ce livre comme un faible témoignage de mes sentiments de sincère et respectueuse gratitude.

Lund, en mai 1915.

*Ebbe Tuneld.*

---

# Table des matières.

## Liste des titres abrégés.

Bear ........................ Cf. Buddhacarita.
BEAL Legend ........... S. BEAL The romantic legend of Çâkya Buddha. Londres 1875. Cf. Tsi.
BEFEO .................... Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient. Hanoï (Indo-Chine).
Birm ........................ P. BIGANDET Vie ou légende de Gaudama, le Bouddha des Birmans, trad. en français par V. GAUVIN. Paris 1878.
Birth stories ............ Cf. Nidānakathā.
Buddhacarita ............ Éd. E.-B. COWELL (dans les Anecdota Oxoniensia). Oxford 1893. Traduction du même (dans les Sacred Books of the East XLIX), Oxford 1894.
BUNYIU NANJIO ......... BUNYIU NANJIO A catalogue of the chinese translation of the buddhist Tripiṭaka. Oxford 1883.
Dhg ......................... La biographie du Bouddha du Vinaya des Dharmaguptas. Dans le Tripiṭaka chinois.
Divyāv(adāna) .......... Éd. E.-B. COWELL et R.-A. NEIL. Cambridge 1886.
Éd. Tōkyō ............... Le Tripiṭaka chinois. L'édition de Tōkyō 1881—1885.
J. as ........................ Journal asiatique publié par la Société Asiatique. Paris.
Jāt .......................... Cf. Nidānakathā.
Joei-ying ................. T'ai-tseu-joei-ying-pen-k'i-king. Biographie du Bouddha dans le Tripiṭaka chinois.
JRAS ....................... Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland. Londres.

| | |
|---|---|
| Kouo | Kouo-k'iu-hien-tsai-in-kouo-king. Biographie du Bouddha dans le Tripiṭaka chinois. |
| Lalitavistara | Lalita vistara. Éd. S. Lefmann. Halle 1892, 1908. |
| Lv | Cf. Lalitavistara. |
| Lv chin. 1 | P'ou-yao-king. La traduction chinoise du Lalitavistara de l'an 308. |
| Lv chin. 2 | Fang-kouang-t'ai-yen-king. La traduction du chinoise Lalitavistara de l'an 683. |
| Mahābhiniṣkramaṇa-sūtra | Cf. BEAL Legend. |
| Mahāvagga | Éd. H. OLDENBERG The Vinaya-piṭakaṃ I. Londres 1879. Traduction de RHYS DAVIDS et H. OLDENBERG (dans les Sacred Books of the East XIII, XVII). Oxford 1881—1882. |
| Mahāvastu | Éd. É. Senart. Paris 1882—1897. |
| Mśās | La biographie du Bouddha du Vinaya des Mahīśāsakas. Dans le Tripiṭaka chinois. |
| Msv | La biographie du Bouddha du Vinaya des Mūlasarvāstivādins. Dans le Tripiṭaka chinois. |
| Mvagga | Cf. Mahāvagga. |
| Mvastu | Cf. Mahāvastu. |
| Mvyutp | Mahāvyutpatti. Éd. Minayeff Bibliotheca buddhica XIII. St.-Petersbourg 1911. |
| NGGW | Nachrichten von der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Göttingen. |
| Nidānakathā | Introduction au Jātaka, éd. V. FAUSBÖLL I. Londres 1877. Traduction de RHYS DAVIDS, Buddhist Birth-Stories. Londres 1880. |
| PTS | L'édition du Pāli Text Society du texte en question. Londres. |
| ROCKHILL Life | W. W. ROCKHILL The life of the Buddha and the early history of his Order. Londres 1907. |
| ROCKHILL Udānavarga | Udānavarga. A collection of Verses from the Buddhist Canon, compiled by Dharmatrâta. Traduction de W. W. ROCKHILL. Londres 1883. |

SBE........................ Sacred Books of the East. Oxford.

Siou........................ Siou-hing-pen-k'i-king. Biographie du Bouddha dans le Tripiṭaka chinois.

DE STAËL-HOLSTEIN Ṭišastvustik.......... Ṭišastvustik. Ein in türkischer Sprache bearbeitetes buddhistisches Sutra. II. Bemerkungen zu den Brāhmīglossen des Ṭišastvustik von A. von Staël-Holstein. Bibliotheca buddhica XII. St.-Petersbourg 1910.

Sthv........................ La Biographie du Bouddha dans le Mahāvagga du Vinaya des Sthaviravādins. Cf. Mahāvagga.

Tsi........................... Fouo-pen-hing-tsi-king. Biographie du Bouddha dans le Tripiṭaka chinois; en sanscrit: Abhiniṣkramaṇasūtra. Traduction abrégée de BEAL; cf. BEAL Legend.

WINDISCH Buddhas Geburt..................... E. WINDISCH Buddhas Geburt und die Lehre von der Seelenwanderung. Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. kön. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXVI, No II. Leipzig 1908.

WINDISCH Kompos. des Mahāvastu............ E. WINDISCH Die Komposition des Mahāvastu. Abhandl. d. philol.-hist. Klasse d. kön. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XXVII, No XIV. Leipzig 1909.

WINDISCH Māra........ E. WINDISCH Māra und Buddha. Abhandl. d. philol.-hist. Klasse der kön. sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften XV, No IV. Leipzig 1895.

WZKM.................... Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Wien.

ZDMG.................... Zeitschrift der deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig.



# Introduction.

## Le problème.

La comparaison des versions de toutes sources de deux chapitres de la vie de Bouddha qui est faite dans cette thèse, se propose de contribuer à la solution définitive du problème des rapports existant entre le canon dit du Nord et celui dit du Sud du Bouddhisme.

Dès le moment où, par l'intermédiaire de Hodgson, les premiers spécimens de la littérature bouddhique de Nepal — c'est à dire »du Nord» — furent connus en Europe, la lutte au sujet de ces rapports ne s'est jamais arrêtée, et à cause des magnifiques trouvailles de littérature bouddhique en sanscrit faites ces dernières années, la question a reçu un renouveau d'actualité.

On pourrait exposer ainsi la situation générale: les savants qui se sont uniquement ou de préférence occupés du canon pali du Sud soutiennent son authenticité, tandis que ceux qui ont eu l'avantage de connaître les matériaux du canon du Nord, existant dans des traductions chinoises et thibétaines, soutiennent ou ont une tendance à soutenir l'authenticité de celui-ci. Les premiers sont d'avis que le canon du Nord s'est développé du canon du Sud par des additions, des variations, des remaniements de toutes sortes. Les autres ont été fascinés par la richesse du canon septentrional et ils y ont trouvé la source originelle de la sobre simplicité du canon pali ou, en général, ont regardé les deux canons comme issus de la même tradition qui ne s'est fixée que relativement tard, et dont l'école des Sthaviravādins, dans le canon pali, dit du Sud, n'a relevé qu'une partie, celle qui répondait à son système à elle, tandis que le canon septentrional a conservé plus de la diversité non systématisée de la tradition originale.

On a de tout temps fait des parallèles entre les parties correspondantes des deux canons et pris parti pour l'un ou l'autre. Les dernières lignes, restées inachevées, qu'écrivit Burnouf, l'admirable fondateur des études bouddhiques, avant de déposer pour jamais la plume, sont une comparaison entre une formule de Lalitavistara et la formule correspondante du canon pali. Chaque partie du canon qu'on a étudiée, chaque fragment du canon sanscrit qu'on a trouvé, a donné lieu à des conclusions plus ou moins complètes, plus ou moins approfondies sur les rapports entre les deux canons. Ici je n'en citerai que quelques unes.

Avec raison nous commencerons par M. Oldenberg, le connaisseur éminent du canon pali et le défenseur infatigable de son authenticité. Dans l'introduction de son édition du Vinaya pali datant de 1879, M. Oldenberga fait des comparaisons entre l'ordonnance de la rédaction palie et celles des rédactions septentrionales du Vinaya qu'il avait à sa portée. Il démontre l'identité du cadre de ces Vinayas, le peu de différences de fond qui existe entre eux et conclut en faveur du canon pali.

Conformément à cet opinion sur la valeur du canon pali, il s'en servit comme source de son exposé du Bouddhisme dans »Buddha» (1881).

Du même avis que M. Oldenberg est M. Windisch. Dans une série de travaux importants dont le premier est Māra und Buddha de 1895, il a étudié différentes parties de la biographie du Bouddha en comparant les versions des textes sanscrits et palis. L'exemple de M. Windisch fut imité ensuite par M. Dutoit dans Die duṣkaracaryā des Bodhisattva. Il arriva au même résultat que M. Windisch au sujet des rapports entre les versions sanscrites et palies.

Le point de départ de MM. Oldenberg, Windisch et Dutoit a été une étude comparative détaillée des documents, même si, comme pour M. Oldenberg, le résultat de cette étude n'a pas été le seul argument en faveur de leur opinion.

Les adversaires de l'authenticité monopolisée du canon pali ont suivi un tout autre chemin. Leur point de départ est une opinion d'ordre général, une opinion basée sur des faits de l'histoire extérieure et intérieure du Bouddhisme, sur des

faits de l'histoire réligieuse, plutôt qu'une comparaison entre les textes des canons eux-mêmes. M. SENART étudiant »La légende du Buddha» (2e éd. 1882) se servait des documents du Nord, ayant trouvé que dans le canon pali il ne subsistaient que des débris de la conception mythologique unie et cohérente par laquelle il expliquait la personnalité du Bouddha, des débris qui, isolés comme nous les rencontrons dans le canon pali, ne sont plus d'après lui que des bizarreries sans cause.

M. MINAYEFF dans ses Recherches sur le Bouddhisme (1887, traduction française 1894) [1] et DE LA VALLÉE POUSSIN dans son Bouddhisme (1898) [2] insistaient sur la division en sectes du Bouddhisme, division qu'ils considéraient comme étant presque aussi vieille que l'église même, et sur l'impossibilité de croire à une unité qui n'exista jamais et qu'on a construite de toutes pièces. Ce qu'on appelait le canon du Sud et que les palisants considéraient comme le canon initial et authentique du Bouddhisme, n'était pour eux que le canon tardif d'une petite secte, celle des Mahāvihāravāsins de Ceylan. Pour trouver une tradition vraiment ancienne, Minayeff eut recours à l'inscription de Bairāt et aux bas-reliefs du stūpa de Bharhut et il conclut de la prétendue discordance entre la tradition qu'il trouvait là et celle du canon pali, à la modernité de celui-ci.

Le commencement du nouveau siècle se caractérise comme étant surtout l'époque de l'examen des sources. Dans ces années aussi les découvertes faites en Asie Centrale commencèrent à être publiées. De ce temps pour notre but nous avons surtout à retenir deux études. Il nous a donné l'excellente démonstration des sources du Divyāvadāna par M. ÉD. HUBER et M. SYLVAIN LÉVI [3] et le parfait examen des sources du Sūtrālaṃkāra d'Aśvaghoṣa par M. LÉVI [4]. Dans les deux ouvrages que ces savants ont étudiés on retrouve de grandes parties du canon des Mūlasarvāstivādins et des Āgamas septentrionaux. C'est un fait important, parce que par là

[1] Annales du Musée Guimet. Bibliothèque d'études IV.

[2] Mémoires couronnés . . . publiés par l'Academie royale . . . de Belgique LIV.

[3] ÉD. HUBER, Études de littérature boddhique IV—V dans BEFEO 1904—1905 S. LÉVI T'oung-pao 1904.

[4] J. as. 1908, 2: 1 suiv.

est démontré que le Vinaya des Mūlasarvāstivādins et les Āgamas étaient constitués et existaient à une époque aussi reculée que celle d'Aśvaghoṣa. M. Lévi ne manque pas d'attirer l'attention sur ce fait et il y voit un argument contre l'authenticité monopolisée du canon pali. Pourtant il ne trouve pas que le problème soit résolu.

J'ai gardé pour la fin de cet aperçu les examens cohérents et approfondis du problème, en m'écartant même de la chronologie stricte des publications. Le premier est Buddhistische Studien par M. Oldenberg (1898) [1]. Le livre de Minayeff en fut la cause. M. Oldenberg critique les données de Minayeff. Après cette partie negative de son étude, il procède à une démonstration positive. Il étudie le canon pali, son caractère et son histoire intérieure, et il conclut: »Was wir hier vor uns haben, ist so, wie wir es sehen, aus sich selbst, aus seinen eigenen Wurzeln erwachsen; es ist nicht eine sekundäre, den Charakter der Einfachheit nur affektierende Umgestaltung einer Litteratur, welche ursprünglich ein ganz anderes Aussehen gezeigt haben könnte« [2]. Il rassemble les renseignements qu'il était possible de se procurer à ce moment-là sur le canon septentrional et confronte les parties correspondantes du canon pali et de celui-ci. Et le résultat obtenu lui démontra que le canon septentrional, sous le rapport de l'ordonnance et du contenu, ne s'écarte pas essentiellement et autant qu'on le disait, du canon pali.

Une dizaine d'annés plus tard paraît un second essai d'exposé d'ensemble du problème, cette fois-ci d'un adversaire de l'authenticité monopolisée du canon pali. C'est M. Sylvain Lévi, assurément celui qui est mieux qu'aucun autre renseigné sur le canon du Nord — dans une petite, mais importante brochure »Les saintes Écritures du Bouddhisme (1909) [3]. Malheureusement ce n'est pas dans un mémoire scientifique qu'il a exposé son opinion, mais dans une conférence populaire. Dans cette brochure aussi, la pensée de l'auteur est que le problème n'est pas résolu, que la discussion reste ouverte. Mais on ne peut douter de la direction

---

[1] ZDMG CII.

[2] ZDMG CII: 675.

[3] Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet XXXI.

où il pense trouver la solution. En confrontant »l'immense pot-pourri» du Vinaya des Mūlasarvāstivādins et »la régularité sèche et froide du Vinaya pali», il insiste sur le fait que »l'ordonnance correcte et rigoureuse des matières marque, plutôt que la confusion des genres, un stage avancé de l'art ou de la technique». Et quand il dit: »Réduits par élagage à leurs éléments communs, les Vinayas de toutes les écoles se ramènent sans effort à une sorte d'archétype unique qui n'est pas le Vinaya primitif, mais la moyenne des Vinayas», il est difficile de ne pas trouver qu'il prenne par là clairement parti contre l'authenticité supérieure du canon pali.

Dans deux mémoires, Studien zum Mahāvastu et Studien zur Geschichte des buddhistischen Kanons [1], M. Oldenberg place la discussion sur le terrain plus solide d'une appréciation fondée sur des raisons objectives. Il démontre incontestablement qu'il existe une différence marquée de style entre les parties d'un texte bouddhique sanscrit dont il existe des parties correspondantes dans le texte pali, et les parties qui n'y ont pas de réplique. Dans les deux rédactions, les parties communes sont composées dans le même style hiératique et ample (style B), les autres parties spéciales au texte sanscrit montrent soit un style surtout caractérisé par l'emploi de phrases nominales et une accumulation d'épithètes (style A) soit un style calqué sur le style B (style $B^1$). M. Oldenberg démontra aussi que, parallèlement à cette différence dans la forme, il en existe aussi une autre dans le contenu. L'importance de ces constatations est évidente. La langue du style A (et aussi du style $B^1$) est nettement plus jeune. Il faut donc qu'il en soit de même pour les parties qui sont rédigées dans cette langue. Ceci est confirmé par la différence de contenu déjà mentionnée.

Les démonstrations de M. Oldenberg nous ont ainsi fourni un excellent critérium d'ancienneté et d'authenticité. M. Oldenberg s'en est servi lui-même dans les mémoires déjà cités pour des matériaux d'origine diverse, et il se dit encore une fois convaincu de l'authenticité plus grande du canon pali et du fait que le canon pali est la source du canon septentrional.

---

[1] NGGW phil.-hist. Kl. 1912.

Après la publication du mémoire de M. Oldenberg, M. Lévi revient sur ce sujet d'un tout autre point de vue dans son important mémoire sur Une langue précanonique du Bouddhisme (1912)[1]. Il démontre dans ce mémoire que derrière la forme phonétique que nous rencontrons dans les textes bouddhiques, palis et sanscrits, il se trouve une forme plus ancienne que l'on a traduite ou plutôt transposée, parfois très maladroitement, dans ces deux langues.

M. Lévi a sans aucun doute raison; cependant il en tire, à propos de l'authenticité des canons, une conclusion assez surprenante: »Si les faits que j'ai réunis ne sont pas constestés, et si l'explication que j'en propose est reconnue exacte, les conséquences qui s'en dégagent sont d'une gravité inattendue. Les stériles débats sur l'authenticité du canon pali ou du canon sanscrit sont éliminés. Sanscrit et pali n'apparaissent plus que comme les héritiers tardifs d'une tradition antérieure récitée ou rédigée dans un dialecte disparu, qui avait atteint déjà un stage avancé d'usure phonétique.»

Je dois avouer qu'il m'est impossible de me ranger à l'avis de M. Lévi. Dans les derniers temps, les débats sur l'authenticité des différents canons n'ont pas visé l'authenticité de la langue palie ou sanscrite, mais celle du contenu, du groupement et de la forme du canon. M. Oldenberg p. ex. a toujours souligné ce fait, depuis l'introduction de son édition du Vinaya (1879) jusqu' aux mémoires de NGGW 1912. En dernier lieu il dit: »Es versteht sich von selbst, dass der ursprüngliche Kanon in Māgadhi abgefasst war.» Et l'authenticité du contenu du canon, de son groupement etc. est naturellement tout à fait indépendante du dialecte dans lequel nous le possédons.

On voit que même après les importantes études de M. Oldenberg la discussion n'est pas close. Il n'y a peut-être là rien d'étonnant, puisqu'il s'agit d'un problème où les idées personnelles et la conception générale que l'on a du développement littéraire ou religieux jouent un si grand rôle.

Et peut-être y a -t- il aussi des raisons extérieures. Si l'on veut envisager la question sans idées préconçues, on ne peut

---

[1] J. as. 1912, 2: 511.

nier que la critique des partisans du canon pali n'ait pas toujours été satisfaisante. La cause en fut surtout l'emploi exclusif des documents sanscrits du canon septentrional aux dépens des traductions thibétaines ou chinoises des textes perdus sanscrits ou pracrits, mises de côté pour des raisons compréhensibles.

De cette façon les textes mis en parallèles ne furent pas toujours tout à fait correspondants et comparables. M. Lévi avec raison attira l'attention sur ce point, Saintes Écritures 24 [1]. Il n'est pas juste de comparer le sūtra d'un Nikāya avec p. ex. le même sūtra incorporé dans le Mahāvastu, si l'on veut ensuite tirer de la comparaison une conclusion quelconque en faveur de la supériorité d'un des canons. Une addition au sūtra placé dans le Mahāvastu n'indique pas nécessairement que cette addition existait également alors qu'il était à sa place dans l'Āgama. Par une telle comparaison on peut s'assurer tout au plus de la bonne qualité de la rédaction palie, mais cela n'implique pas une mauvaise qualité du canon septentrional. On peut reprocher peut-être au rédacteur du Mahāvastu d'avoir remanié le sūtra qu'il insérait dans son ouvrage, mais de ce procédé de sa part on ne peut s'arroger le droit de critiquer le canon lui-même.

De plus, parce qu'en sanscrit un nombre restreint de textes est seul conservé, on a presque uniquement représenté le canon du Nord par le Lalitavistara et le Mahāvastu. Or ces ouvrages sont tous deux relativement jeunes et (tout au moins le Lalitavistara) même pas canoniques à proprement parler. Pire encore: ces deux biographies du Bouddha sont toutes deux construites sur une même rédaction développée et remaniée qui leur est propre. Ce qui les caractérise toutes deux a été regardé comme la tradition générale du Bouddhisme du Nord. On a tellement cru à la valeur générale du texte de ces deux récits qu'on a même pu dire: »Zwischen Mahāvastu und Lalitavistara lässt sich ein Abhängigkeitsverhältnis nicht wahrscheinlich machen« [2]. On voit avec évidence ce que peut

---

[1] M. Oldenberg a tort, me semble-t-il, de rejeter cette opinion NGGW 1912, p. 207, note 1.

[2] Windisch Kompos. des Mahāvastu 505.

signifier l'emploi de tels matériaux de comparaison au point de vue de l'appréciation des rapports entre les deux canons.

La seule manière définitive et concluante de résoudre le problème des relations entre le canon pali et les textes du Nord, est d'aller aux documents thibétains et chinois. Là seulement on trouve des matériaux comparables et d'une étendue suffisante.

Une telle comparaison n'a pas encore été faite. [1]

Le terrain le plus propre à une étude de cette sorte est certainement le Vinaya. Du Vinaya nous possédons cinq rédactions traduites en chinois appartenant à différentes écoles qui peuvent être confrontées au Vinaya pali.

Dans le Vinaya se trouve la biographie de Bouddha. Elle manque, il est vrai, dans deux des rédactions du Vinaya, celles des Mahāsāṅghikas et des Sarvāstivādins. En revanche nous avons des biographies indépendantes de ces deux écoles qui suppléent à cette absence: Le Lalitavistara et le Mahāvastu. Ces biographies sont conservées en sanscrit et par cela même nous pouvous nous servir de l'excellent moyen de comparaison fourni par M. Oldenberg. En outre nous possédons d'autres textes indépendants et non canoniques, qui traitent de la vie du Bouddha. En choisissant comme point de comparaison la biographie du Bouddha nous trouvons une plus grande abondance de matériaux qu'en employant n'importe quelle autre partie du canon.

Pour qu'une étude pareille ait quelque valeur, il faut qu'elle s'occupe non seulement des grandes lignes du développement, mais encore qu'elle entre dans les détails. Il ne faut pas seulement donner des raisonnements généraux, auxquels on peut répondre par d'autres raisonnements généraux; les variantes doivent être signalées et confrontées. Par la foule de détails qu'il faut noter et ordonner, une telle étude n'est certainement pas agréable à faire, mais il faut qu'elle soit faite, et le résultat doit pouvoir s'appliquer non seulement aux parties étudiées, mais encore aux rapports existants en général entre les textes des deux canons.

---

[1] S. Lévi a fait connaitre toutes les variantes de l'Apramādavarga d'Udānavarga-Dhammapada J. as. 1912, mais sans faire de remarques générales.

## Les textes étudiés.

Pour l'étude que je fais dans cette thèse, j'ai essayé d'employer toutes les sources accessibles de quelque valeur.

En première ligne il faut nommer les récits de la vie du Bouddha que nous trouvons dans les Vinayas des differentes écoles.

Le Mahāvagga du Vinaya des Sthaviravādins [Abrév. Mvagga]. Ce fragment d'une biographie du Bouddha qui est placé au commencement de la section d'upasampadā du Vinaya des Sthaviravādins, embrasse la période qui suit l'Abhisambodhana jusqu'à la conversion de Śāriputra et Maudgalyāyana. Il se trouve Mvagga I. 1—24.

Le Vinaya des Dharmaguptas [Abrév. Dhg]. Le Vinaya des Dharmaguptas ne s'est conservé que dans une traduction chinoise, faite par Buddhayaśas, un śramaṇa de Kabul, en 405 (Bunyiu Nanjio 1117). On donne d'abord la généalogie du Bouddha, puis l'abhiniṣkramaṇa, l'abhisambodhana et enfin les événements du premier période actif de celui-ci. La biographie s'arrête au même point que le récit du Mahāvagga et elle occupe la même place dans le Vinaya que le récit des Sthaviravādins.

Le Vinaya des Mahīśāsakas [Abrév. Mśās]. Le Vinaya des Mahīśāsakas ne nous est aussi conservé que dans une traduction chinoise. Le traducteur est Buddhajīva, un śramaṇa de Kabul, qui a traduit le texte vers 423—424. (Bunyiu Nanjio 1122). Le récit suit de très près celui des Dharmaguptas. Il se trouve à la même place dans le Vinaya que celui-ci et celui de Sthaviravādins.

Le Vinaya des Mūlasarvāstivādins [Abrév. Msv]. De ce Vinaya, dont, sauf quelques fragments, nous ne possédons pas l'original sanscrit, il existe deux traductions, une thibétaine et une chinoise. Un abrégé de la version thibétaine a été publié par W. Woodville Rockhill.[1] M. Rockhill a complété le récit du Vinaya en y intercalant des morceaux tirés d'autres parties de la même collection; donc il ne nous donne pas un texte propre à une étude de sources. Nous devons au

---

[1] W. W. Rockhill The Life of the Buddha.

travail de l'infatigable Csoma de Körös [1] un autre aperçu du contenu qui est plus fragmentaire mais qui fait mieux entrevoir l'enchaînement. Les morceaux dont nous avons besoin pour l'étude détaillée sont en partie traduits en francais d'après la rédaction thibétaine par L. Feer [2]. La traduction chinoise est faite par I-tsing vers l'an 700 (Bunyiu Nanjio 1118). La biographie du Vinaya des Mūlasarvāstivādins est très étendue. Elle raconte l'origine de l'homme et l'histoire des Śākyas et va jus'qu'au schisme dans le saṅgha dont Devadatta est l'inspirateur. Elle se trouve dans une section du Vinaya autre que celle des récits Vinaya que nous venons de citer, à savoir dans le Saṅghabhedakavastu. Dans la section Upasampadā nous ne trouvons que la conversion des deux disciples principaux.

Le Mahāvastu [Abrév. Mvastu]. Il faut comme un récit Vinaya regarder aussi la grande biographie de Mahāvastu qui nous est conservée en sanscrit. Dans le Vinaya des Mahāsāṅghikas elle était originairement l'équivalent du fragment de la biographie que nous avons signalée comme se trouvant dans le Vinaya des Sthaviravādins. Le Mahāvastu se désigne luimême comme appartenant aux Lokottaravādins, subdivision des Mahāsāṅghikas. Dans le Vinaya des Mahāsāṅghikas, connu par une traduction chinoise, elle ne se retrouve plus, mais sa place originelle était dans la section d'Upasampadā. Elle s'est détachée de l'ensemble et n'existe plus que comme un ouvrage indépendant. Nous ne connaissons pas de traductions du Mahāvastu. Le Mahāvastu a été édité par M. É. Senart [3].

Dans les sources non-Vinaya nous avons à signaler d'une part quelques morceaux appartenant au canon, des sūtras etc., d'autre part plusieurs ouvrages indépendants.

Les sūtras des Nikāyas (Āgamas). Trois suttas du Majjhima-nikāya donnent une biographie assez complète du Bouddha. Ils commencent par l'abhiniṣkramaṇa du Bodhisattva et finissent par la conversion des pañcavaggiyā bhikkhus et leur initiation. La dernière partie est un raccourci du récit

[1] Csoma de Körös Analyse du Kandjour, traduite et augmentée par L. Feer. Annales du Musée Guimet II.

[2] Annales du Musée Guimet V.

[3] Le Mahāvastu. Texte sanscrit publié par É. Senart.

du Mahāvagga ne contenant plus que quelques épisodes: le Brahmayācana, la marche vers Bénarès, le sermon de Bénarès (sans l'Anattalakkhaṇasuttanta) et l'initiation des cinq bhikkhus. Ce sont les suttas: XXXVI Ariyapariyesanasutta, LXXXV Bodhirājakumārasutta et C Saṅgāravasutta. Le Mahāpadānasuttanta, Dīgha-nikaya XIV, raconte la vie du Bouddha Vipassī, en imitant celle du Bouddha Gautama Śākyamuni. Le récit embrasse le période de temps qui s'écoule de sa naissance à l'envoi des disciples pour prêcher la loi et leur rétour pour réciter le pātimokkha. La dernière partie du récit est aussi dans ce sutta un remaniement du récit du Mahāvagga; on y retrouve le Brahmayācana, le choix du premier auditeur, des conversions du type Yasa (pas de sermon spécial) et l'envoi des bhikkhus pour prêcher la loi. Pour les détails du récit de ces suttas voir plus loin. Des autres suttas racontant un épisode de la vie du Bouddha, nous n'avons à relever ici que le Nidānasutta (Saṃyutta-nikāya, Nidāna-saṃyutta XII, 65) qui décrit l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda.

Des trois suttas du Majjhima-nikāya cités plus haut, on ne retrouve qu'un dans le Madhyama-āgama, l'Ariyapariyesanasutta; il porte le numéro 204 [1]. Le Mahāpadānasuttanta se retrouve dans le Dīrgha-āgama ayant le numéro 1 [2]. Le Nidāna-sūtra se trouve en deux endroits dans les āgamas septentrionaux [3].

Le Lalitavistara [Abrév. Lv]. Le Lalitavistara est un ouvrage indépendant ayant une introduction et une conclusion. Il est divisé en chapitres dont chacun à la fin a une gāthā qui résume le chapitre ou, parfois, fait partie intégrante du récit. Il appartient à l'école des Sarvāstivādins [4]. Le Lalitavistara embrasse l'espace de la vie du Boudda qui est limité par son

[1] Éd. Tōkyō XII. 7. 73 b—75 a.

[2] Éd. Tōkyō XII. 9. 2 a—9 b.

[3] Cf. l'exposé détaillé de M. S. Lévi J. as. 1910, 2: 435 suiv.

[4] Dans Fouo-pen-hing-tsi Éd. Tōkyō XIII. 9. 73. b. 16 (cf. Beal 387) on raconte que la biographie du Bouddha qui appartient aux Sarvāstivādins est appelée T'ai-tchoung-yen-king »Le grand sūtra magnifique«. C'est le nom de la traduction chinoise du Lalitavistara de l'an 683: Fang-koung-t'ai-tchoung-yen-king »Le grand vaipulyasūtra magnifique«. On ne peut donc douter de l'école à laquelle appartenait le Lalitavistara.

séjour au ciel des Tuṣitas et par le sermon de Bénarès et la conversion des cinq bhikṣus.

Il existe deux traductions chinoises au moins de cette biographie. L'une traduite par Dharmarakṣa, un śramaṇa d'origine Ue-tcheu qui était un traducteur assidu, et datant de 308, s'appelle *P'ou-yao-king* (Bunyiu Nanjio 160) L'autre s'appelle *Fang-kouang-t'ai-yen-king* qu'un śramaṇa indien Divākara traduisit en 683 (Bunjiu Nanjio 159). On a douté que *P'ou-yao-king* fût bien une traduction du Lalitavistara. Pourtant c'est le cas. La traduction n'est pas trop fidèle; les omissions n'y sont pas rares. Il y a une grande intercalation à la fin de la traduction. Au lieu du chap. 28 nous trouvons un récit détaillé de la conversion d'Uruvilvā-Kāśyapa et de ses frères, de la rencontre du roi Bimbisāra, de la donation du Veṇuvana, et enfin du rétour à Kapilavastu. La traduction thibétaine du Lalitavistara s'accorde avec le texte sanscrit et on ne peut douter que Dharmarakṣa n'ait complété son original. Dans d'autres endroits aussi il a modifié le texte; il a par ex. substitué la rédaction de Joei-ying et de Siou au récit original de l'Abhisambodhana. La traduction de Divākara suit assez fidèlement son original.

Le Lalitavistara a été publié par M. S. Lefmann [1].

Un groupe spécial est formé par les trois ouvrages suivants.

Le Buddhacarita [Abrév. Bcar]. La célèbre biographie d'Aśvaghoṣa n'est qu'en partie conservée en sanscrit. Le texte authentique d'Aśvaghośa finit par la strophe XIV: 31 au milieu du récit de l'Abhisambodhana [2]. Le reste du texte sanscrit a été ajouté par Amṛtānanda en 1830, à ce qu'il me semble d'après le Lalitavistara. Pour la partie qui suivait dans le texte original il faut avoir recours aux traductions. Il en existe une thibétaine et une chinoise. Celle-ci s'appelle Fouo-chouo-hing-tsan-king et fut faite par Dharmarakṣa, un śramaṇa indien, entre 414 et 421 (Bunyiu Nanjio 1351). La traduction de Dharmarakṣa a été traduite en anglais par S. Beal SBE XIX.

---

[1] Lalita Vistara, Leben und Lehre des Çākya-Buddha. Textausgabe von S. Lefmann.

[2] Cf. Leumann WZKM 1893, p. 193, 1912, p. 517.

Le texte sanscrit a été publié par E. B. COWELL [1].

Fouo-pen-hing-king [Abrév. Hing]. Nous ne connaissons cet ouvrage que par une traduction chinoise faite par Pao-yunn, un chinois, entre 427 et 449 (Bunyiu Nanjio 1323). BEAL [2] nie qu'il y ait des rapports entre Buddhacarita et cette biographie. C'est le contraire qui est vrai. Fouo-pen-hing-king suit épisode par épisode le Buddhacarita. Mais il y a une grande différence entre les deux textes quant au style. On a souvent signalé les tendances de kāvya de Buddhacarita. Dans Hing ces tendances sont devenues un fait. On ne remarquera guère de différence de style entre une oeuvre de vrai kāvya et la biographie Fouo-pen-hing. M. WIEGER donne une notice interessante: on a remanié l'ouvrage en variant les mètres »comme l'exige la répresentation scénique» [3]. L'ouvrage n'est cependant pas un drame; il a plutôt le caractère d'un cycle de strophes lyriques qui ont leur point de départ dans certains faits de la vie du Bouddha.

Kouo-k'iu-hien-tsai-in-kouo-king. [Abrév. Kouo]. Cet ouvrage est une traduction en prose du Buddhacarita. La plupart du temps on peut suivre śloka par śloka les vers d'Aśvaghoṣa. Mais en maint endroit il y a des remaniements et des additions. La biographie est traduite par un śramaṇa indien Guṇabhadra entre 420—443.

Je citerai maintenant trois petites biographies d'une valeur secondaire.

T'ai-tseu joei-ying pen-k'i-king [Abrév. Joei-ying]. L'ouvrage commence par le vyākaraṇa par Dīpaṇkara et finit par la conversion des Kāśyapas. C'est une chose remarquable que cet ouvrage soit cité dans la biographie du Vinaya des Mahīśāsakas. La traduction est faite par un upāsaka Ue-tcheu entre 223 et 253 (Bunyiu Nanjio 665)

Siou-hing-pen-k'i-king [Abrév. Siou]. Ce petit ouvrage ressemble un peu à Joei-ying. Il commence par le vyākaraṇa par Dīpaṅkara et finit par la rencontre des marchands. Il a été

---

[1] Anecdota Oxoniensia.

[2] SBS XIX: XXVIII.

[3] WIEGER Les vies chinoises du Buddha, Préf. 1. M. Wieger a tort en disant que c'est le traducteur chinois qui a effectué le remaniement; c'est une impossibilité.

traduit en 197 par le śramaṇa T'ai-li, Mahābala (Bunyiu Nanjio 664).

I-tchou-p'ou-sa-pen-k'i-king (Abrév. I-tchou). Le récit commence par Dīpaṇkara là aussi, mais finit déjà avec la conversion des cinq bhikṣus. La traduction a été faite par un upāsaka chinois Tao-chenn après l'an 313 ou 317 (Bunyiu Nanjio 509).

Fouo-pen-hing-tsi-king [Abrév. Tsi]. Voici une compilation très développée de différentes sources. Parfois deux rédactions du même thème d'après différentes sources citées sont données. Le rédacteur cite les biographies des Sthaviras, des Dharmaguptas, des Mahīśāsakas, des Kāśyapīyas, des Mahāsāṅghikas. Le récit qui commence par raconter les vies des Bouddhas antérieurs, va jusqu'au schisme provoqué par Devadatta. Le nom sanscrit du texte est Abhiniṣkramaṇasūtra. On dit qu'il appartient à l'école des Dharmaguptas; je ne sais pas sur quelles raisons on s'appuie.[1] La traduction est faite en 587 par Jñānagupta, un śramaṇa de Gandhāra. S. Beal a traduit l'ouvrage en l'abrégeant[2].

La Nidānakathā. Comme introduction au Jātaka du canon pali nous trouvons une vie du Bouddha. La période avant la naissance du Bodhisattva dans le ciel des Tusitas est très développée. Toutes ses nidānas au temps des différents Bouddhas qui le précèdent y sont racontées. Le récit dépasse peu la limite du Mahāvagga.

Le récit birman. [Abrév. Birm]. Ce récit, essentiellement une traduction d'un ouvrage pali, *Tathāgata-udāna*, commence par le vyākaraṇa par Dīpaṅkara, et va jusqu'à la mort du Bouddha et la distribution des reliques. La fin est une histoire développée du Boudhisme du Sud. La traduction augmentée de Tathāgata-udāna en birman nous est transmise par une tra-

---

[1] Huber BEFEO 1914, p. 17. Il me semble que Huber est arrivé à cette conclusion par le renseignement de Fouo-pen-hing-tsi lui-même que les Dharmaguptas appellent leur Vie du Bouddha Fouo-pen-hing, mais il y a tant de Vies qui s'appellent ainsi. Et le rédacteur ne mentionne certainement pas son propre ouvrage entre ses sources.

[2] Beal The romantic Legend of Sākya Buddha.

duction en anglais de Mgr P. Bigandet. Je cite la traduction française faite par V. Gauvin: Vie ou Légende de Gaudama.

Fouo-chouo-tchoung-hu-mouo-heue-ti-king. Dans mon étude je n'ai cité que rarement ce texte. La supposition de Beal [1] qu'il appartient à l'école des Sammitīyas est sans doute fausse. Au commencement de l'ouvrage dans le rājavaṃśa Sammata est nommé comme le premier roi, d'où le titre (cf. Bunyiu Nanjio). En réalité la biographie est un remaniement récent du récit Vinaya des Mūlasarvāstivādins qu'il suit d'assez près. La traduction a été faite par Fa-hien, un śramaṇa de Magadha, entre 982 et 1001 (Bunyiu Nanjio 859).

## La Biographie du Bouddha.

Il n'entre pas dans le plan de cet ouvrage d'exposer en détail le développement de la biographie du Bouddha. Je veux seulement poser un fond sur lequel puisse ressortir l'étude détaillée de quelques parties qui est le but principal de cette thèse.

La composition de la biographie du Bouddha n'a pas été l'objet d'une curiosité bien intense. Comme apport à la connaissance de l'histoire du développement de certaines parties, on trouve naturellement des indications estimables dans les études speciales qui ont été déjà faites des différents épisodes, mais pour l'ensemble de la biographie nos connaissances sont assez limitées.

Le premier essai élargi d'analyse critique d'une biographie du Bouddha fut faite par Windisch dans »Die Komposition des Mahāvastu» (1909). Il est peut-être permis de dire que ce titre nous fait espérer plus que l'auteur n'a voulu démontrer dans cet mémoire important. Il n'y étudie qu'une certaine partie relativement petite du Mahāvastu. Il démontre que cet ouvrage ainsi que le Lalitavistara, qu'il étudie également, est construit sur le fragment de biographie qui forme la première partie du Mahāvagga du Vinaya pali.

---

[1] SBE XIX: xxx.

L'opinion que dans son mémoire M. Windisch soutient et veut justifier, et que depuis très longtemps il avait adoptée, M. Oldenberg l'avait déjà émise avant lui: »[Den Mahāvagga-abschnitt] dürfen wir vielleicht als Grundelement des Mahāvastus ansehen, nur alles ins Unsehbare angewachsen, nach rückwärts durch die ganze Vorgeschichte hindurch (einschliesslich der zehn Bhūmis der Bodhisattvas) verlängert, durch fortwährende Wiederholungen derselben Erzählungen, lange Reihen eingestreuter Jātakas, endlose Beschreibungen des die Ereignisse begleitenden himmlischen Jubels etc. erweitert und verwirrt [1]».

Cette opinion a sa valeur non seulement au point de vue des textes de Windisch mais encore pour la biographie dans son entier.

La biographie du Bouddha est dès l'origine un ouvrage appartenant au Vinaya et elle n'est jamais devenue indépendante.

Tous les Vinayas ont contenu des exposés de la vie du Bouddha, plus ou moins développés, plus au moins complets.

A la même place où, dans le Vinaya pali, nous trouvons le fragment de biographie, il y a, dans les canons des Dharmaguptas et des Mahiśāsakas, une biographie plus complète. Dans le canon des Sarvāstivādins et dans celui des Mahāsāṅghikas nous n'en trouvons rien cependant. Mais l'explication n'en est pas difficile à trouver, si l'on considère que les deux grandes biographies du Bouddha qui nous ont été conservées en sanscrit, le Lalitavistara et le Mahāvastu, appartiennent justement aux écoles des Sarvāstivādins et des Mahāsāṅghikas. Ce n'est pas là une rencontre fortuite. Évidemment dans ces écoles on a détaché du canon le fragment après l'avoir développé, et on en a fait un ouvrage indépendant.

Au premier abord le Lalitavistara ne trahit guère son origine du Vinaya; il a été manié, remanié et divisé en chapitres détachés et enfin augmenté d'une introduction et d'une conclusion. Dans le Mahāvastu, l'origine s'indique beaucoup plus clairement. M. Oldenberg signale, outre le titre, »*Ārya Mahāsāṃghikānāṃ Lokottaravādināṃ . . . vinaypiṭakasya Ma-*

[1] ZDMG LII: 645, note; il maintient son opinion NGGW 1912, p. 152.

*hāvastu*», les phrases qui se trouvent au commencement du Mahāvastu et qui traitent des *caturvidhā upasampadā*, et dont, sélon l'opinion de M. Oldenberg, la présence ne peut guère être expliquée, si l'on ne veut pas admettre que l'ouvrage à l'origine fît partie d'un chapitre de l'upasampadā.

Tout à fait compréhensibles sont ces phrases, si l'on sait que le premier paragraphe de la section Upasampadā des Mahāsāṅghikas est justement un exposé des *caturvidhā upasampadā* mêmes. On ne peut du reste douter, lorsque dans ce paragraphe il est dit au sujet de la *svāma-upasampadā* du Bouddha que »cela est exposé tout au long dans le sūtra,» que par là on entende le Mahāvastu.

Je donnerai ici le commencement du morceau en question, le passage qui correspond à la *svāma-upasampadā:*

Pendant cinq ans, après l'Abhisambodhana de Bhagavat, le saṅgha était resté tout à fait pur. A partir de ce moment il commença peu à peu à faire ce qui n'était pas bien. A cause de cela Bhagavat établit le pratimokṣa et les quatre espèces d'upasampadā: l'auto-upasampadā, l'upasampadā soyez-le-bienvenu, l'upasampadā de la société des 10, l'upasampadā de la société des 5.

Lorsque, dans son dernier grand effort, Bhagavat se trouva sous l'arbre, il obtint la grande Bodhi. De lui-même il obtint la science magnifique, comme il est raconté en détail dans le sūtra. — Ceci est l'auto-upasampadā.

Dans celui des six Vinayas existants que nous n'avons pas encore examiné, celui des Mūlasarvāstivādins, les choses, en apparence, se présentent différemment. La grande biographie de ce Vinaya (la plus complète que nous possédions) ne se trouve que dans la section de Saṅghabheda. On trouve cependant encore au lieu de la biographie entière, à l'endroit connu dans la section Upasampadā, son dernier chapitre, celui qui raconte la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana. Preuve excellente que l'arrangement des Mūlasarvāstivādins fut à l'origine le même que celui des autres. Sur la cause du déplacement voir les explications ci-dessous.

La qualité de la biographie d'appartenir spécialement au Vinaya est demontrée par son ampleur limitée. Très peu de biographies et pas une biographie Vinaya sauf celle des Mūlasarvāstivādins ne dépassent l'époque de la conversion de

Śāriputra et Maudgalyāyana. En ce qui concerne les récits Vinaya, cela est tout à fait naturel: L'histoire du Bouddha y fut placée, comme l'ont déjà démontré RHYS DAVIDS et OLDENBERG [1], non pour narrer la vie du Bouddha, mais pour servir d'exemple à la section Upasampadā du Vinaya. Ceci nous explique que le contenu soit limité aux grandes conversions et aux premières upasampadās, et que le récit n'aille pas plus loin. quelles que soient les additions qui aient eté faites au commencement du récit.

Mais aussi toute une série de biographies détachées ne dépassent pas ces limites et démontrent par là leur dépendance du récit Vinaya.

Ainsi en première ligne le Lalitavistara et le Mahāvastu qui pour des raisons spéciales s'arrêtent plus tôt encore. Puis le petit Siou-hing-pen-k'i, le fragment de biographie Tchou-fen qui commence par la conversion des Kāśyapas. D'autres petites biographis, Joei-ying et I-tchou, comme les deux grandes, s'arrêtent plus tôt, la première à la conversion des Kāśyapas, l'autre à la conversion des cinq bhikṣus.

Cependant on a aussi continué le récit ultérieurement en dépassant les limites originelles, comme on l'a complété pour les dates antérieures à la période décrite à l'origine.

Si nous considérons l'ensemble des biographies du Bouddha, nous voyons qu'elles retracent huit périodes différentes de sa vie.

1. Le développement spirituel du Bouddha avant sa naissance dans le ciel des Tuṣitas.
2. Sa généalogie comme fils du roi Śuddhodana à Kapilavastu. — L'histoire du clan des Śākyas.
3. Son séjour au ciel des Tuṣitas et sa naissance.
4. Sa vie à la maison et ses motifs spéciaux de quitter la maison.
5. L'abhiniṣkramaṇa et la période s'étendant de là jusqu'à et y compris l'abhisambodhana.

---

[1] SBE XII: 73, note; cf. WINDISCH Komp. des Mahāvastu 473: weil dieses Stück . . . die allgemeine Gründung des Saṅgha vorführt, von dessen Disziplin und Lebensregeln das Vinayapiṭaka handelt.

6. La période allant de l'abhisambodhana jusqu'à et y comprise laconversion de Sāriputra et de Maudgalyāyana.
7. La période comprise entre cette époque et sa mort.
8. La mort du Bouddha.

Ces parties ne désignent pas seulement les périodes principales de sa vie et de sa carrière, elles sont aussi, ce qui a pour notre but actuel une plus grande importance, les unités litteraires d'où est sortie la biographie développée de sa vie.

Je ne m'arrêterai pas longtemps aux parties 1, 2, 7 et 8.

Les généalogies spirituelles et temporelles du Bouddha (1—2) sont des additions relativement tardives et leur contenu varie.

Il en est de même pour les récits qui traitent de la période 7—8, après la conversion de Śāriputra et Maudgalyāyana. Le retour de Bhagavat à la ville natale est un des épisodes fixés dans ces continuations du récit Upasampadā primitif. A celui-ci se joint presque toujours l'histoire de la conversion des fils des Śākyas qu'on a cherchée dans d'autres parties du Vinaya. Un troisieme épisode, presqu'aussi stable que les deux autres, est la donation de Jetavana, qu'on retrouve aussi dans le Vinaya. Mais outre cela les récits varient d'une manière inquiétante aussi bien au point de vue de l'ordre qu'au point de vue du nombre. Chaque rédacteur a inséré ce qu'il se rappelait des événements de la vie du Bouddha qu'il connaissait soit par le Vinaya soit par les sūtras. La division des événements par saison de pluie, qu'on trouve dans certains ouvrages tardifs pour une certaine période de ce temps, montre par toute sa composition son origine tardive et sa provenance occasionelle. Quand on a joint au récit l'épisode de la mort du Bouddha, la narration est une reproduction des parties du Mahāparinirvāṇasūtra.

Une seule des biographies Vinaya a dans son récit dépassé la limite originelle, la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana; c'est la version des Mūlasarvāstivādins. Lorsque le rédacteur, pour les raisons que nous avons exposées plus haut, ne pouvait continuer le récit à la place même où il était, il le déplaçait, sauf le dernier chapitre, et le plaçait

dans la partie du Vinaya où se trouvent les récits du retour du Bouddha à sa ville natale et de l'essai fait par Devadatta de provoquer un schisme, dans le Saṅghabhedakavastu. Comme cet événement s'est passé à une époque assez avancée de la vie du Bouddha, le rédacteur avait là une occasion excellente de compléter la biographie [1].

Aussi loin que la version des Mūlasarvāstivādins va le récit de la grande et tardive Mahābhiniṣkramaṇasūtra (Fou-pen-hing-tsi). La Nidānakatha ne possède que les trois épisodes mentionnés spécialement ci-dessus. Le Mahāvastu contient le retour dans la ville natale et la conversion des Śākyas dans une partie introduite après le récit de l'Abhisambodhana, mais qui cependant a certainement formé autrefois la fin du Mahāvastu original. Les biographies complètes qui racontent la mort du Bouddha et même la distribution des reliques, ne sont, parmi les textes examinés ici, que le Buddhacarita, les deux versions qui s'y rattachent, Hing et Kouo, et la version birmane.

Je traiterai de la partie principale de la biographie d'une manière plus détailleé. Je vais d'abord indiquer les récits relatifs à la vie du Bouddha dans le canon pali ainsi que les biographies contenues dans les Vinayas des Dharmaguptas et des Mahīśāsakas:

## Les versions des Sthaviravādins.

### 1. **Le récit du Mahāvagga** (Mvagga I. 1.—24).

1. Les quatres semaines qui suivent l'abhisambodhana (1—4).
2. Le Brahmayācana (5).
3. Le choix du premier auditeur.
4. La marche vers Bénarès.
5. La conversion des pañcavaggiyā et le sermon de Bénarés (6).
6. La conversion de Yasa et de sa famille (7—8).
7. La conversion des quatre amis de Yasa (9).
8. La conversion des cinquante amis de Yasa (10).
9. Bhagavat envoie les bhikkhus prêcher la loi.
10. Il est tenté par Māra (11).

[1] Cf. Feer Ann. du Musée Guimet 2: 181, note 7.

11. Bhagavat permet aux bhikkhus de conférer la pabbajā et l'upasampadā (12).
12. Bhagavat invite les bhikkhus à essayer d'obtenir anuttarā vimukti.
13. Il est tenté par Māra (13).
14. Le Bhagavat se rend à Uruvelā.
15. La conversion des trente bhaddavaggiyā (14).
16. La conversion d'Uruvelā-Kassapa, de Nadī-Kassapa et de Gayā-Kassapa (15—20).
17. Bhagavat séjourne à Gayāsīsa et prononce le sermon *sabbaṃ ādittaṃ* (21).
18. Bhagavat séjourne à Rājagaha dans le jardin Laṭṭhivana.
19. La donation du jardin Veḷuvana (22).
20. La conversion de Sariputta et de Moggalāna (23—24).

### 2. **Le récit du Majjh.-nik. XXXVI Mahāsaccakasutta** (PTS 1: 240—249) **et du Majjh.-nik. C Saṅgāravasutta** (PTS 2: 211—212).

1. Les parents en larmes, le Bodhisattva quitte la maison après s'être coupé les cheveux et s'être revêtu des *kāsāyāni vatthāni.*
2. Rencontre avec Āḷāra Kālāmo et avec Uddako Rāmaputto.
3. Il se rend à Uruvelā où il trouve un endroit agréable, approprié au suprême effort.
4. Les trois Analogies lui apparaissent.
5. La duṣkaracaryā.
6. Il se souvient de son premier dhyāna à la maison, à l'ombre de l'arbre jambu, et reconnaît que là est le chemin de la bodhi.
7. Alors, cinq bhikkhus qui l'avaient servi le quittent.
8. L'abhisambodhana.

### 3. **Le récit du Majjh-nik. XXVI Ariyapariyesanasutta** (PTS 1: 163—173) **et du Majjh.-nik. LXXXV Bodhirājakumārasutta** (PTS 2: 93—94).

1. L'histoire de la vie du Bodhisattva jusqu'à l'abhisambodhana = le récit de Mahāsaccakasutta et de Saṅgāravasutta (voir plus haut).
2. Le Brahmayācana.
3. Le choix du premier auditeur.
4. La marche vers Bénarès.
5. La conversion des *pañcavaggiyā.*
6. Leur initiation.

Dans l'Ariyapariyesanasutta la duṣkaracaryā (avec les analogies) est omise et au récit habituel de l'abhisambodhana en est substitué un autre, approprié au sujet du sutta.

### 4. Le récit du Dīgha-nik. XIV Mahāpadānasuttànta (PTS 2: 12—50).

Le sutta se compose de plusieurs parties, bien délimitées. Celle qui nous intéresse est celle du milieu qui, elle aussi, est formée par des morceaux indépendants. Elle raconte l'histoire du Buddha Vipassī.

A. La naissance du Bodhisattva ou les *dhammatā* d'un Bouddha (I. 17—30).
   1. *Tusitā kāyā cavitvā sato sampajāno mātu kucchiṃ okkami.*
   2. *Yadā Bodhisatto . . . mātu kucchiṃ okkamati atha . . . appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati.*

   — — — — — — — — — —

   15. *Sattapada-vītihārena gacchati.*
   16. *Yadā Bodhisatto mātu kucchismā nikkhamati, atha appamāṇo uḷāro obhāso pātubhavati.*

B. La jeunesse du Bodhisattva (I. 31—38).
   1. On montre le garçon au père. Il demande aux nemittas brāhmaṇas de l'examiner.
      Ils voient les 32 signes et prédisent qu'il sera ou un rājā cakkavatti ou un arahaṃ sammāsambuddho.
   2. On lui donne des nourrices.
   3. Il est beau et il a une belle voix.
   4. Il reçoit le *dibba cakkhu.*
   5. On lui donne le nom de Vipassī.
   6. On lui prépare trois palais pour les trois saisons diverses et on l'entoure des pañcakāma-guṇāni.

C. Les quatre sorties du Bodhisattva. Dans ces promenades il rencontre successivement un vieillard, un malade, un mort et un pravrajita (II. 1—14).

D. L'abhiniṣkramaṇa du Bodhisattva (II. 15—16). A la fin de la dernière sortie il renvoie le conducteur, se coupe les cheveux, revêt l'habit monacal et quitte la maison. 84,000 habitants de la capitale deviennent pabbajitas en même temps qui lui.

E. L'abhisambodhana (II. 17—22). Le Nidānasutta.

F. Le Brahmayācana (III. 1—7)

G. Le choix des premiers auditeurs et leur conversion (sans sermon) (III. 8—13).

E. D'autres conversions (III. 14—21).

F. La mission des disciples (III. 22—29).

**La version des Dharmaguptas** (Éd. Tōkyō XV. 5. 1 et suiv.).

A. Généalogie du Bodhisattva comme fils de Śuddhodana.

B. 1. Au nord, sur les pentes de l'Himalaya il y avait un rejeton de la race des Śākyas; tous les signes étaient au complet. Les maimittikas prédisent qu'il deviendra ou un Bouddha ou un roi cakravartin.
   2. Les espions du roi Bimbisāra racontent au roi ce fait.
   3. Bodhisattva devient peu à peu un jeune homme. Mention de son premier dhyāna.

C. 1. Il devient un homme et, malgré les larmes de ses parents, il quitte la maison après s'être coupé les cheveux et avoir revêtu le vêtement de moine.
   2. Rencontre avec Bimbisāra.
   3. Rencontre avec Ārāḍa Kālāma et Udraka Rāmaputra.
   4. L'arrivée à Uruvilvā.
   5. Cinq hommes espèrent qu'il leur montrera le chemin.
   6. Quatre femmes espèrent qu'elles seront ou ses disciples ou ses concubines selon l'issue de sa carrière.
   7. Mention des six années d'ascétisme sans résultat.
   8. Il se souvient de son premier dhyāna à la maison et reconnaît que là est le chemin de la bodhi.
   9. Les cinq moines le quittent.
   10. Le Bodhisattva se rend à la Nairañjanā. Il prend un bain.
   11. Il se rend à l'arbre de la Bodhi. Rencontre avec Svastika.
   12. L'abhisambodhana.

D. 1. Les semaines qui suivent l'abhisambodhana.
   Dans le récit de Trapuṣa et Bhallika une longue histoire du vyākaraṇa par Dipaṅkara est intercalée.
   2. Le Brahmayācana.
   3. Le choix des premiers auditeurs.
   4. La marche vers Bénarès.
   5. Le sermon de Bénarès et la conversion des cinq moines. Leur initiation.
   6. La conversion de Yaśaka et de sa famille.
   7. La conversion de ses quatre amis.
   8. La conversion de 50 amis de Yaśaka.
   9. L'histoire du nāga Elapātra et du brahmane Narada.
   10. Le Bouddha est tenté par Māra.
   11. Il envoie les bhikkhus prêcher la loi.
   12. Il permet aux bhikkhus de conférer la pravrajyā et l'upasampadā.
   13. La conversion de 50 bhadravargīyas du jardin d'Uruvilvā.

14. La conversion des Kāśyapas.
15. Le sermon sur la montagne »Tête d'éléphant» sur les trois prātihāryas.
16. Le Bouddha se rend à Yaṣṭivana près de Rajagṛha pour voir le roi Bimbisāra.
17. La donation du jardin Veḷuvana.
18. La conversion d'Upatiṣya et de Kolita.

**La version des Mahīsāsakas.** (Éd. Tōkyō XVI. 1. 88 a et suiv).

A. Généalogie. — Histoire du roi Virudhaka et de l'origine des Śākyas.

B. 1. Étant jeune Bodhisattva voulait »quitter la maison», mais son père l'entourait constamment des cinq kāma guṇas.
2. Trois sorties; à la troisième en allant il voit un mort, en revenant, un pravrajita. Une femme le voit revenir; elle dit la gāthā: Une mère qui a un tel fils est heureuse etc.
3. La nuit parmi les bajadères, le Bodhisattva est envahi du dégout du monde.
4. Il commande à Chandaka le serviteur de seller le cheval. Ils partent ensemble.
5. A peu de distance de la ville il demande à Chandaka de retourner à la maison avec ses bijoux.

C. 1. Le Bodhisattva échange ses vêtements avec un chasseur.
2. Il se fait couper les cheveux et la barbe par un barbier qui est Śakra.
»Maintenant par moi-même j'ai obtenu l'upasampadā.»
3. La rencontre avec Bimbisāra.
4. Le Bodhisattva se rend à l'arbre de la Bodhi. La rencontre avec Svastika.
5. L'abhisambodhana. Renvoi à T'ai-tseu joei-ying-pen-k'i[1].

D. 1. Les semaines après l'abhisambodhana.
2. Le Brahmayācana.
3. Le sermon de Bénarès. La conversion des cinq moines. Leur initiation.
4. La conversion de Yaśas.
5. La conversion de quâtre amis de Yaśas.
6. La conversion de 50 amis de Yaśas.

---

[1] Éd. Tōkyō XIII. 10. 41 a 1—41 b 13.

7. L'histoire du roi de nāgas Elapātra et de Narada.
8. La conversion de 30 amis.
9. La mission des disciples.
10. La conversion des Kāśyapas.
11. Sur le mont de Gayā, Bhagavat prononce un sermon sur les trois prātihāryas.
12. La rencontre avec le roi Bimbisāra.
13. La donation de Veluvana.
14. La conversion d'Upatiṣya et de Kolita.
15. Le Bhagavat séjournait à Rajagṛha. En grand nombre le peuple l'entourait et il leur prêchait la loi.

Quand on veut analyser la composition de la partie centrale de la biographie du Bouddha, on ne peut trouver une meilleure base que l'examen de la biographie du Vinaya des Dharmaguptas. Dans cette biographie, le schéma fondamental du récit est clair et précis.

En voici les divisions principales:

A. Généalogie du Bodhisattva comme fils de Śuddhodana.
B. L'époque qui suit immédiatement la naissance.
C. L'abhiniṣkramaṇa et la période qui suit jusqu'à l'abhisambodhana.
D. La période qui suit l'abhisambodhana jusqu'à la conversion de Śāriputra et Maudgalyāyana.

**A.** Nous ne nous occuperons pas ici de la première division, qui correspond à la période 2 du résumé des périodes principales de la vie du Bouddha, nous constatons seulement qu'elle existe. Une partie correspondant à la période 1 n'existe pas au même endroit, mais le besoin s'en fait sentir et se manifeste par l'insertion, dans la division D, d'un volumineux récit du vyākaraṇa du Bouddha par Dīpaṅkara.

**B.** La division suivante de la biographie des Dharmaguptas correspond à la période 4 du résumé. Cette section est très courte. Elle raconte, au commencement, la naissance du Bodhisattva ou plutôt la période de temps quit suit immédiatement la naissance et ne contient qu'un véritable épisode: la prédiction touchant les 32 signes que portait l'enfant quand il est né.

Voici le texte:

Au nord dans le pays frontière, sur les pentes d'Himalaya il y avait un rejeton de la race des Śākyas. Son lieu d'origine était une famille noble. Ses parents étaient distingués. Tous les signes étaient au complet. Au moment même de sa naissance les brahmanes habiles dans l'art des signes firent une prédiction en expliquant les signes et dirent au Grand-Roi: »Cet enfant a les 32 signes d'un Grand-Homme. A celui qui possède ces signes, sont destinés deux chemins. Le doute est tout-à-fait exclus».

La suite contient le morceau bien connu des deux gatis d'un mahāpuruṣa que nous trouvons tant de fois dans le canon. Seulement la fin s'est développée sous la contagion d'un autre morceau: *Tathāgata loke uppajjati arahaṃ sammasambuddho* etc.[1] La prédiction des devins se retrouve dans le récit du Mahāpadānasuttanta (voir plus haut l'aperçu du contenu.)

A cet épisode est ajouté un épisode supplémentaire. Le roi Bimbisāra envoie des espions dans les royaumes voisins. Revenus ils lui racontent mot par mot l'épisode principal. Il est clair que la cause de cette addition est le désir de mieux motiver la prochaine rencontre entre Boddhisattva et Bimbisāra.

**C.** La division qui suit dans la biographie des Dharmaguptas contient le récit de l'abhiniṣkramaṇa et de l'abhisambodhana du Bodhisattva. Un examen approfondi montre que toute cette partie est identique à l'exposé de la même période qu'on peut lire dans quatre suttas du Majjhima-nikāya, par ex.: Mahasaccakasutta, Majjh-nik. XXXVI (PTS 1: 240—249; certaines parties qui, là, ne sont pas données en entier se trouvent 1: 163—167; voir plus haut l'aperçu du contenu).

Déjà le commencement est identique dans le sutta du Majjh.-nik.:

So kho ahaṃ . . . aparena samayena daharo va samāno susu kāḷakeso bhadrena yobbanena samannāgato paṭhamena vayasā akāmakānaṃ mātapitunnaṃ assumukhānaṃ rudantā-

En ce temps le Bodhisattva était un jeune homme. Ses cheveux étaient noirfonçé. Lui-même avait un teint florissante. Son aspect était beau et sa physionomie unique. De-

[1] Par ex. Dīgha-nik. II. 40 (PTS 1: 62). Un commencement de la même contagion se fait sentir aussi à l'endroit correspondant du récit du Lalitavistara.

naṃ kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajiṃ (PTS 1. 163: 27—31).

venu grand, son coeur n'avait pas de joie dans le désir. Ses parents étaient affligés et pleuraient. Ils ne voulaient pas qu'il quittât la maison pour étudier le sentier. Alors le Bodhisattva s'opposa avec violence à ses parents. Ensuite il se rasa lui-même la barbe et les cheveux, revêtit le vêtement de moine et entra dans la vie sans maison.

Dans le sutta pali, le récit de la rencontre avec Āḷara Kālāma et Udaka Rāmaputta (PTS 1. 163: 31 — 166: 34) suit immédiatement. Avec des modifications peu importantes nous retrouvons aussi ce morceau dans la partie correspondante de la biographie de Dhg, C 3. Voici la rencontre d'Ārāda Kālāma:

So evaṃ pabbajito samāno . . . yena Āḷāro Kālāmo ten' upasaṅkamiṃ, upasaṅkamitvā Āḷāraṃ Kālāmaṃ etad - avocaṃ: Icchām' ahaṃ āvuso Kālāma imasmiṃ dhammavinaye brahmacariyaṃ caritun - ti. Evaṃ vutte bhikkhave Āḷāro Kālāmo maṃ etad avoca: Viharat' āyasmā, tādiso ayaṃ dhammo yattha viññū puriso nacirass' eva sakaṃ ācariyakaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihareyyâti. So kho ahaṃ bhikkhave nacirass' eva khippam - eva taṃ dhammaṃ pariyāpuṇiṃ. So kho ahaṃ bhikkhave tāvataken' eva oṭṭhapahatamattena lapitalāpanamattena ñāṇavādañ - ca vadāmi theravādañ - ca, jānāmi passāmîti ca paṭijānāmi ahañ - c' eva aññe ca. Tassa mayhaṃ bhikkhave etad - ahosi: Na kho Āḷāro Kālāmo imaṃ dhammaṃ kevalaṃ saddhāmattakena: sayaṃ abhiññā sacchikatvā upa-

En ce temps il y avait un homme qui s'appelait Ārā[ḍa] Kālā[ma]. Il était entre tous le premier maître. Il enseignait à ses disciples le dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit. Quand le Bodhisattva vint chez Ārāḍa Kālāma, il lui demanda: Quelle est la loi que tu enseignes à tes disciples et que tu leur fais connaître? Ensuite le Bodhisattva pensa ce qui suit: Ārāḍa Kālāma n'a pas la foi, mais moi j'ai maintenant la foi. Ārāḍa Kālāma n'a pas l'énergie *(vīrya)* mais moi j'a maintenant l'énergie. Ārāḍa Kālāma n'a pas la science mais moi j'ai maintenant la science. Ārāḍa Kālāma a connu maintenant ce dharma, combien plus facilement ne connaîtrai-je pas cette sagesse étant assis en tranquillité et méditant. Je veux maintenant exercer l'énergie et connaître ce dharma. Là-dessus

sampajja viharāmîti pavedeti, addhā Āḷāro Kālāmo imaṃ dhammaṃ jānaṃ passaṃ viharatîti. Atha khvāhaṃ bhikkhave yena Āḷāro Kālāmo ten' upasaṅkamiṃ, upasaṅkamitvā Āḷāraṃ Kālāmaṃ etad-avocaṃ: Kittāvatā no āvuso Kālāma imaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja pavedesîti. Evaṃ vutte bhikkhave Āḷāro Kālāmo ākiñcaññāyatanaṃ pavedesi. Tassa mayhaṃ bhikkhave etad-ahosi: Na kho Āḷārass' eva Kālāmassa atthi saddhā, mayhaṃ p' atthi saddhā; na kho Āḷārass' eva Kālāmassa atthi viriyaṃ, mayhaṃ p' atthi viriyaṃ; na kho Āḷārass' eva Kālāmassa atthi sati, mayhaṃ p' atthi sati; na kho Āḷārass' eva Kālāmassa atthi samādhi, mayhaṃ p' atthi samādhi; na kho Āḷārass' eva Kālāmassa atthi paññā, mayhaṃ p' atthi paññā; yan-nûnâhaṃ yaṃ dhammaṃ Āḷāro Kālāmo: sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmîti pavedeti tassa dhammassa sacchikiriyāya padaheyyan-ti. So kho ahaṃ bhikkhave nacirass' eva khippam-eva taṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja vihāsiṃ. Atha khvāhaṃ bhikkhave yena Āḷāro Kālāmo ten' upasaṅkamiṃ, upasaṅkamitvā Āḷāraṃ Kālāmaṃ etad-avocaṃ: Ettāvatā no āvuso Kālāma imaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja pavedesîti. — Ettāvatā kho ahaṃ āvuso imaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharāmîti. — Lābhā no āvuso, suladdhaṃ no āvuso, ye ma-

il s'exerça à l'énergie. En peu de temps il connut cette loi. Après que le Bodhisattva eut connu cette loi, il alla trouver Ārāḍa Kālāma et dit: N'y a-t-il que ce dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit que tu aies reconnu, et n'est-ce que cela que tu enseignes aux hommes? Alors il dit: Je possède exclusivement ce dharma, je n'en ai point d'autre. Le Bodhisattva dit: J'ai connu aussi le dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit, mais je ne le prêche pas aux hommes. Ārāḍa Kālāma demanda: Gautama, tu possèdes complètement ce dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit ce et tu ne le prêches pas aux hommes. Moi aussi j'ai connu ce dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit et je le prêche hommes. Gautama, ce que je sais, tu le sais; ce que tu sais, je le sais. Tu es mon égal, je suis ton égal. Gautama. Il vaudrait mieux que nous deux enseignions ensemble la vie monacale. Alors Ārāḍa Kālāma se réjouit extraordinairement et eprouva un grand respect. Il honora le Bodhisattva. Là-dessus ils devinrent camarades, et il le mit sur le même rang que lui-même.

Alors le Bodhisattva songea encore: Ce dhyāna du Lieu de la non-existence de quoi que ce soit n'est pas le Lieu de l'anéantissement ni celui de l'absence des désirs ni celui de la cessation, ni celui de la tranquillité, ni celui de la suprême Sambodhi, ni celui de

yaṃ āyasmantaṃ tādisaṃ sabrahmacāriṃ passāma. Iti yâhaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja pavedemi taṃ tvaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharasi, yaṃ tvaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja viharasi tam - ahaṃ dhammaṃ sayaṃ abhiññā sacchikatvā upasampajja pavedemi. Iti yâhaṃ dhammaṃ jānāmi taṃ tvaṃ dhammaṃ jānāsi, yaṃ tvaṃ dhammaṃ jānāsi tam - ahaṃ dhammaṃ jānāmi. Iti yādiso ahaṃ tādiso tuvaṃ, yādiso tuvaṃ tādiso ahaṃ. Ehi dāni āvuso, ubho va santā imaṃ gaṇaṃ pariharāmâti. Iti kho bhikkhave Āḷāro Kālāmo ācariyo me samāno antevāsiṃ maṃ samānaṃ attano samasamaṃ ṭhapesi uḷārāya ca maṃ pūjāya pūjesi. Tassa mayhaṃ bhikkhave etad - ahosi: Nâyaṃ dhammo nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvad - eva ākiñcaññāyatanūpapattiyā ti. So kho ahaṃ bhikkhave taṃ dhammaṃ analaṅkaritvā tasmā dhammā nibbijjâpakkamiṃ.

l'état des brahmanes, ni celui du Nirvāṇa, de l'éternel dhyāna. Je ne suis pas content de ce dharma. Là-dessus il quitta Ārāḍa Kālāma et s'en alla. Il voulait atteindre une loi plus parfaite.

Avant cet épisode le rédacteur a cependant inséré le récit très détaillé d'une rencontre avec Bimbisāra.

Le récit pali se continue en retraçant la marche vers Uruvelā, en dépeignant la beauté du hameau et en racontant que Bodhisattva trouve cet endroit approprié à son suprême effort. En confrontant la fin des deux récits on peut constater combien la version Dharmagupta suit de près la version palie :

Tatth' addasaṃ ramaṇīyaṃ bhūmibhāgaṃ pāsādikañ - ca

Là il aperçut un endroit opportun. Il etait bien joli, très

vanasaṇḍaṃ, nadiñ ca sandantiṃ setakaṃ sūpatitthaṃ ramaṇīyaṃ, samantā ca gocaragāmaṃ. Tassa mayhaṃ bhikkhave etad ahosi: Ramaṇīyo vata bho bhūmibhāgo pāsādiko ca vanasaṇḍo, nadī ca sandati setakā sūpatitthā ramaṇīyā, samantā ca gocaragāmo; alaṃ vat' idaṃ kulaputtassa padhānatthikassa padhānāyâti. So kho ahaṃ bhikkhave tatth'eva nisīdiṃ: alam idam padhānāyâti.

aimable, plein d'agrément. Il produisait une herbe fine, toute tournée vers la droite. Il y avait un étang frais et une eau courante pure et claire; Il y avait des bosquets fleuris et charmants. Il le regarde tout à l'entour. A gauche et à droite il y avait des villages et dans ceux-ci des gens en grand nombre. En regardant autour de lui il pensa: Quand on est un jeune homme de race noble, et on veut chercher un endroit où l'on peut couper les liens, ceci est une bonne place pour couper les liens. Cette place est juste la bonne. Je devrais m'asseoir à cette place et couper les liens.

La grande et complète narration sur l'ascétisme du Bodhisattva qui est dans le sutta pali, n'est resumée que dans le récit des Dharmaguptas: »En ce lieu même le Bodhissattva se livra pendant six ans à l'ascétisme».

Au contraire, dans les textes des deux écoles, dans presques le mêmes termes, on a raconté comment le souvenir du premier dhyāna surgit dans l'esprit du Bodhisattva et comment il décida d'accepter de nouveau de la nourriture (PTS 1 . 246 : 29—247 : 10).

Mais dans la rédaction palie on relate d'abord que pendant les années où il s'adonnait à l'ascétisme, cinq bhikkhus l'avaient servi et que maintenant ils le quittèrent. Le rédacteur de la version des Dharmaguptas a mis la première partie de cette relation à sa place dans le cours des événements, c.-a.-d., avant les années d'ascétisme, mais formulée comme dans le pali.

Tena kho pana maṃ . . . samayena pañca bhikkhū paccupaṭṭhitā honti: yanno samaṇo Gotamo dhammaṃ adhigamissati tan-no arocessatîti.

En ce temps-là, il y avait là cinq hommes; ils suivaeent le Bodhisattva en pensant: quand le Bodhisattva aura atteint l'Illumination, il nous prêchera la loi.

A cet endroit, après la narration sur l'ascétisme, on ne trouve d'équivalent que de la dernière partie, un peu modifiée, de ce morceau (PTS 1. 247: 13—16). Dans le récit des Dharmaguptas, aussi cinq femmes séjournent auprès de Bhagavat pendant son ascétisme, désirant devenir, suivant l'issue de ses efforts, ou des upasikās ou ses concubines.

Dans le texte pali sans transition aucune suit le récit de l'Abhisambodhana: le passage par les quatre dhyānas et la reconnaissance des trois vidyās (PTS 1. 247: 17—249: 22). Dans la version des Dharmaguptas nous trouvons tout à fait à la fin de cette section un récit absolument identique. Dans l'intervalle on relate que le Bodhisattva se baigna d'abord dans le Nairañjanā puis se rendit à l'arbre de la Bodhi. En chemin il rencontra Svastika, le coupeur d'herbe.

A l'aide de cette comparaison nous pouvons constater que le contenu du sutta pali se retrouve, morceau par morceau, dans la biographie du Vinaya des Dharmaguptas, que dans la plupart des cas les termes mêmes sont les mêmes. Il n'y a pas de dissemblances. C'est exceptionnellement que nous avons attiré l'attention sur ce fait que la description de la duṣkaracaryā du Bodhisattva avait disparu, et qu'en retour il y a quelques additions. La plus importante en est le récit détaillé de la rencontre avec le roi Bimbisāra. Sa première partie se compose du Pabajjāsutta versifié, Sutta-nipāta III. 1. Dans la partie ultérieure, en prose, Bimbisāra offre la moitié de son royaume au Bodhisattva.

D. La dernière partie de la biographie des Dharmaguptas est à peu près identique au fragment de biographie du Mahāvagga pali. Cette partie comprend le même période de temps; elle commence par les semaines qui suivent l'abhisambodhana et finit par la conversion des deux grands disciples. Il y a peu de dissemblances. Nous trouvons pourtant quelques additions importantes. Dans la narration des semaines qui suivent l'abhisambodhana on a inséré un long récit sur Dīpaṅkara et sur son vyākaraṇa du Bouddha. Tout un épisode sur le roi des nāgas Elapātra et Narada, le neveu d'Asita, et leur rencontre avec le Bouddha, a été ajouté aprés le récit de la

3

conversion des amis de Yaśaka. Le récit de Dīpaṅkara est en substance identique à celui des Mūlasarvāstivādins que Feer a traduit dans les Annales du Musée Guimet 5: 305 suiv. Le récit d'Elapātra se retrouve, un peu embelli, dans le canon des Mūlasarvāstivādins (cf. Rockhill Life 46) et aussi dans Tsi (le Mahābhiniṣkramaṇasūtra).

Dans le récit des Dharmaguptas la partie qui comprend les semaines qui suivent l'abhisambodhana a été remaniée ainsi que celle de Māra essayant d'assujettir le Bouddha. Enfin on a substitué au sermon sur le Gayāśīrṣa, un exposé des trois prātihāryas: *ṛddhi-, ādeśanā-* et *anuśāsanīprātihārya* = Kevaddhasutta Dīgha-nik. XI. 3 fin—8 (PTS 1: 212 et suiv.).

Le cas est le même pour les autres versions que pour celle du Vinaya des Dharmaguptas: il y a des additions, des omissions, des déplacements et des remaniements. Dans les autres versions, les changements sont plus grandes, mais en principe il n'y a pas de différence. Ma tâche n'est pas ici de le démontrer en détail.

Pourtant j'examinerai une de ces additions, parce qu'elle est d'une grande importance. En effet elle figure dans notre liste des périodes principales de la vie du Bodhisattva comme une partie indépendante, la partie 4, qui raconte sa vie à la maison et ses motifs spéciaux de quitter la maison.

J'étudierai cette partie d'après la rédaction des Mahīśāsakas non parce qu'elle est celle qui suit le plus étroitement la rédaction originale, mais parce qu'elle est moins développée que les autres et par conséquent plus claire.

Dans la version du Majjhima-nikāya et dans le recit des Dharmaguptas l'abhiniṣkramaṇa n'est mentionné que sous une forme très condensée: *So kho ahaṃ . . . kesamassuṃ ohāretvā kāsāyāni vatthāni acchādetvā agārasmā anagāriyaṃ pabbajiṃ.*

En regardant le sommaire de la version des Mahīśāsakas, nous trouvons avant la partie qui raconte la coupe des cheveux et le départ toute une nouvelle partie qui s'occupe des motifs spéciaux du Bodhisattva de quitter la maison. Il n'en est pas autrement dans les autres biographies. Nous avons une narration des trois sorties du Bodhisattva durant

lesquelles il voit les vicissitudes de la vie du monde et le gain de la vie de moine, nous avons une description de la dernière nuit qu'il passe à la maison parmi les bajadères de son harem, et enfin une description de la fuite du Bodhisattva accompagné d'un serviteur, et le retour de celui-ci.

Tout cela, nous le retrouvons dans le canon pali. La description des sorties est tout au long racontée dans le Mahāpadānasuttanta, Dīgha-nikāya XIV. 1. 38—2. 15; l'embryon du récit du retour du sārathi s'y trouve également. Et la description de la nuit dans le harem, qui y est intercalée, se retrouve dans le récit de Yasa du Mahāvagga I. 7.

Je donnerai au complet le récit des Mahīśāsakas [Éd. Tōkyō XVI. 1. 88 a 17—89 a 2] en traduction:

Dans sa jeunesse le Bodhisattva eut l'intention de quitter la maison. Son père le roi, craignant qu'il ne voulût étudier le Chemin, s'appliqua constamment à le distraire avec les cinq jouissances. Quand il eut 14 ans il prépara sa voiture pour une promenade. En sortant de la porte est de la ville il rencontra un vieillard. Il était chauve, courbé, appuyé sur un bâton, se traînant péniblement à pas débiles. Le Bodhisattva demanda au conducteur des chevaux: Quel homme est-celà? Celui-ci répondit en disant: Un vieillard. Il questionna encore: Qu'est-ce-que cela veut dire: être un vieillard? Celui-ci répondit et dit: Quand quelqu'un est chargé d'années, ses sens corrompus, son aspect altéré, son extérieur décrépit, quand il a grand peine à s'asseoir et à se lever, et quand il n'a plus que peu de temps à vivre, cela s'appelle: être un vieillard. Le Bodhisattva demanda: Puis-je échapper à cela. Il répondit: Non. Puis il fit faire demi-tour à sa voiture et s'en retourna au palais. Il songea en lui-même: Puisque je ne peux pas éviter les tares de la vieillesse, ce sont des soucis et pas de joie.

Le roi demanda au conducteur des chevaux: Est-ce que le prince était joyeux pendant sa promenade? Celui-là répondit: Pas joyeux. Il demanda encore: Pourquoi? Celui-là répondit: Il rencontra un vieillard, c'est pour cela qu'il n'était pas content. Le roi s'est mis à craindre que les paroles des devins ne se réalisent et qu'il ne quitte bientôt la maison. Il accrut les cinq jouissances pour le distraire. Peu de temps après le Bodhisattva prépare encore une fois la voiture pour une promenade. Il sortit par la porte du Sud de la ville. Il rencontra un homme malade. Son corps était maigre. S'appuyant contre la porte, il haletait. Le Bodhisattva demanda au conducteur des chevaux: Quel homme est-ce là? Il répondit: Un malade. Il demanda encore: Qu'est-ce que c'est, être malade? Celui-là répondit en disant: Quand il y a chez un homme ou trop ou trop peu des quatre éléments, quand il ne peut pas boire et manger, quand sa respiration devient faible, quand la durée de

sa vie est menacée, c'est là être malade. Il questionna encore: Puis-je échapper à ceci? Celui-là répondit: Non. Alors faisant faire demi-tour à la voiture il s'en retourna au palais. Il songea en lui-même: Puisque je ne peux pas éviter les tares de la vieillesse et de la maladie, il y a beaucoup de soucis.

Le roi demanda de nouveau au conducteur des chevaux: Est-ce que le prince fut joyeux pendant la promenade? Celui-ci répondit en disant: Encore bien moins joyeux. Il demanda encore: Pourquoi? Celui-ci répondit: Il rencontra un malade, c'est pour cela qu'il n'était pas joyeux. Le roi s'est mis à craindre qu'il ne quittât la maison bientôt. Il accrut encore les cinq jouissances et le fit se distraire jour et nuit.

Quelque temps après le Bodhisattva prépara de nouveau la voiture pour une promenade. Il sortit par la porte ouest de la ville. Il rencontra un mort. Les porteurs marchaient en tête. Les hommes et les femmes de la famille suivaient le corps en se lamentant. Il demanda au conducteur des chevaux en disant: Quel homme est-ce? Celui-là répondit en disant: Un mort. Il questionna encore: Qu'est-ce que c'est, être mort? Celui-là répondit en disant: Quand le souffle a cessé et que l'âme est partie, quand il ne saisit plus rien, alors on le conduit dans le désert et pour longtemps il quitte ses parents; c'est cela qu'on appelle être mort. Pour cette raison il devint encore plus triste. Puis il fit faire demi-tour à la voiture. En rentrant il rencontra un homme. Il était rasé et n'avait plus de barbe et de cheveux. Il était vêtu d'un vêtement de dharma, tenait le pâtra dans la main, et marchait les yeux baissés. Il questionna le conducteur des chevaux: Quel homme est-ce là? Ses vêtements sont autres que ceux du monde. Il répondit: C'est un pravrajita. Il demanda: Qu'est-ce que c'est, un pravrajita? Il répondit: Il est bon, se dominant lui-même, ayant complètement l'ıryapāatha, toujours pratiquant l'endurance, compatissant avec tous les êtres — voilà pourquoi il s'appelle pravrajita. Quand le Bodhisattva eut entendu ceci, il s'écria par trois fois: Bon, ceci seul est joie. Arrivé jusqu'à lui il descendit de la voiture, il le salua respectueusement et lui demanda: Pourquoi ton aspect et tes vêtements sont-ils différents de ceux des autres gens? Il répondit comme plus haut. Le Bodhisattva s'écria de nouveau par trois fois: Bon, ceci seul est joie. Remontant sur la voiture il se rendit au palais. Il y avait là une femme. Quand elle vit de loin le Bodhisattva, elle ressentit dans son cœur de l'amour pour lui. Là-dessus elle énonça cette gāthā:

Une mère qui a un tel fils est heureux,
Son père aussi a une grande joie,
La femme qui a celui-ci pour époux
Sa joie surpasse le Nirvāṇa.

Quand le Bodhisattva eut entendu le mot »Nirvāṇa», il fut joyeux et se rejouit extrêmement. Il songea en lui-même: Comment obtiendrai-je ce sublime Nirvāṇa.

Quand il fut rentré dans le palais, il songea: Je n'ai pas encore passé la naissance, la vieillesse, la maladie, la mort. Le roi demanda au conducteur des chevaux: Est-ce que le prince était joyeux pendant la promenade d'aujourd'hui? Au début il n'était pas joyeux. Mais en revenant, il était très joyeux. Il demanda encore: Pourquoi? Celui-là répondit en disant: En sortant il rencontra un mort. C'est pour cela qu'il n'était pas joyeux. En rentrant il vit un pravrajita. C'est pour cela qu'il devint joyeux. Le roi réfléchit encore et dit: Les paroles des devins se vérifieront. Certainement il quittera la maison. Il accrut encore les cinq jouissances pour l'amuser ainsi jour et nuit.

Un jour que le Bodhisattva s'était amusé avec les bayadères, il s'endormit pour un instant. Toute la troupe des femmes sommeillait et dormait en complet désordre. Le Bodhisattva se réveilla et vit la position des femmes: elles se soutenaient mutuellement et se prenaient les unes les autres pour coussins. Quelques-unes dans leur état de nudité avaient l'aspect du corps d'une statue, le nez morveux, les yeux pleins de larmes, de la bouche coulait la salive. Les cithares, les guitarres et les flûtes étaient répandues en désordre par terre. En regardant il trouva le palais semblable à un cimetière. Et quand il l'eut regardé par trois fois il dit: Malheur, malheur! Il sortit pour voir le palais habité par son père. Et le palais changea d'aspect et lui parut à son tour semblable au sien. Il s'écria de nouveau: Malheur! Il fut rempli profondément de dégoût (renoncement au monde).

En conséquence le Bodhisattva ordonna au serviteur Chandaka: Toi, lève-toi, selle le cheval. Mais ne fais pas de bruit. Chandaka dit: La nuit n'est pas le temps de voyager, ce n'est pas le moment de se promener. Pas un ennemi ne menace le palais. Je ne comprends pas pourquoi au milieu de la nuit tu ordonnes de seller le cheval. Le prince répondit et dit: Il existe un puissant ennemi. Est-ce que tu ne le connais pas? La vieillesse, la maladie, la mort sont les ennemis. De tous les ennemis, ceux-ci sont les plus grands. Selle le cheval, tu ne dois pas hésiter.

Puis il sella le cheval blanc et le conduisit dans la cour du palais. Il dit: Le cheval est déjà prêt. Le Bodhisattva s'approcha du cheval et quand il voulut le monter, le cheval hennit de grand chagrin. Les dieux qui craignaient qu'il n'en résultât un obstacle, dissipèrent le cri du cheval pour que personnne ne l'entendît. Le Bodhisattva alors monta à cheval et se rendit à la porte du palais. La porte s'ouvrit alors d'elle-même. Il alla plus loin, jusqu'à la porte de la ville. Cette porte aussi s'ouvrit d'elle-même. Après avoir franchi la porte il se rendit jusqu'au bois d'Anomiya. Quand ils furent non loin de la ville il descendit de cheval, enleva ses joyaux et ses vêtements et dit à Chandaka: Tu dois, conduisant ce cheval et prenant en même temps ces joyaux et ses vétements, retourner au palais. Dis à mes parents en les saluant: Maintenant je vais, abandonnant ceci, étudier le Chemin. Je reviendrai sous peu. Je souhaite que vous ne soyez pas affligés à cause de moi. Chandaka pleura et tombant à genoux par respect il dit: Autrefois les de-

vins ont prédit: Le prince deviendra un roi cakravartin, un roi saint avec les sept joyaux et mille fils, un souverain des quatre coins cardinaux, gouvernant le monde par la bonne loi, sans employer les armes ou le bâton; la paix complète existera par lui-même. Pourquoi quittes-tu maintenant cette dignité de roi, pourquoi en enlevant tes joyaux et tes vêtements veux-tu mener une vie pénible dans le désert? Le Bodhisattva demanda de son côté: Qu'est-ce que dans ce temps-là les devins ont encore prédit? Il répondit en disant: S'il ne trouve pas de joie dans la souveraineté, alors il quittera la maison et étudiera le Chemin et obtiendra la parfaite, la sublime, l'excellente Bodhi. Le Bodhisattva dit: Puisque tu as entendu ces paroles, pourquoi alors es-tu triste. Retourne vite et annonce-le à mes parents: Même si mes os devaient se décomposer entièrement, je ne retournerai point avant d'avoir reconnu à fond les origines de la naissance, de la loi, de la vieillesse, de la maladie, de la mort. Chandaka plein de compassion pour lui et pleurant salua le Bodhisattva, fit trois fois le tour de lui, prit le cheval par la bride, prit les joyaux et les vêtements et retourna au palais.

Il y a une assez grande différence entre les deux versions, celle des Mahīśāsakas et celle du sutta. Dans la première il n'y a que trois promenades au lieu de quatre, et à la troisième est ajoutée une rencontre avec Kisā Gotamī qui est racontée ailleurs assez souvent. Les circonstances de la fuite sont tout-à-fait changées: chez les Mahīśāsakas le Bodhisattva est accompagné par le charretier et il monte à cheval. Rien de tout cela dans le sutta.

Cette différence, beaucoup plus grande que celle entre le sutta pali du Majjhima-nikāya et le récit des Dharmaguptas que nous venons d'étudier, dépend en partie du caractère général de la version des Mahīśāsakas. En général, non seulement dans cette partie, elle est remaniée et changée. Mais il y a aussi une explication spéciale. Pour cette partie le rédacteur n'a certainement pas eu à sa disposition une version originale fixe et nette comme pour les autres parties de sa biographie: un récit de ces événements manquait sans aucun doute à l'original qui est commun aux rédactions des Dharmaguptas et des Mahīśāsakas.

Malgré les différences, il est évident que le rédacteur de la biographie des Mahīśāsakas a fait usage d'un récit qui au fond était identique à celui du Mahāpadānasuttanta. C'est ce qui pour le moment est l'essentiel pour nous. Il en est de même des autres textes non-palis. Il y a là peut être plus d'ad

ditions que dans la version des Mahīśasakas, mais le fond est le même et presque toujous l'identité des parties correspondantes est plus grande que dans celle-ci.

Jusqu'ici nous avons étudié toutes les parties de la biographie proprement dite sauf la première, celle qui traite de la descente du Bodhisattva du ciel des Tuṣitas et de sa naissance. Pour cette partie je renvoie à l'ouvrage de M. Windisch, Buddhas Geburt. Il y a démontré que les textes sanscrits et palis qu'il a examinés, sont des développements du morceau des dhammatās du Bouddha que nous trouvons dans le même sutta, le Mahāpadānasuttanta du Dhīga-nikāya, dans lequel la partie de l'abhiniṣkramaṇa que nous venons d'étudier d'après la version des Mahīśasakas, est insérée. Il fallait y ajouter pourtant la section suivante du même sutta, qui raconte la prédiction des devins. Il n'en est pas autrement pour les autres textes, lorsqu'il s'y trouve des parties correspondantes.

Résumons-nous. La biographie proprement dite du Bouddha se compose de quatre parties, indépendantes les unes des autres Les deux premières, racontant la naissance du Bouddha et les motifs de son abhiniṣkramaṇa, remontent à un récit que nous connaissons du Dīgha-nikaya (Dīrgha-āgama), du canon pali et sanscrit. La troisième partie, qui décrit les événements de l'abhiniṣkramaṇa jusqu'à l'abhisambodhana se trouve dans plusieurs suttas du Majjhima-nikāya pali (en partie aussi dans le Madhyama-āgama sanscrit) adaptée à des buts moralisants ou édifiants. Et enfin la quatrième est le morceau qui forme l'introduction de la section Upasampadā du Vinaya des Sthaviravādins, des Dharmaguptas, des Mahīśāsakas et en partie de celui des Mūlasarvāstivādins.

Les biographies des différentes écoles ont employé plus ou moins de ces matériaux, elles les ont changés, remaniés et augmentés de différentes manières. Le fond est toujours formé par ces quatre morceaux.

Dans le développement de la biographie, les récits du

Vinaya des écoles des Dharmaguptas et des Mahīśāsakas concordent. Leur original, car ils en ont un en commun, ne connaissait que les deux dernières parties de la biographie proprement dite et son texte ne s'écartait que peu des textes des mêmes parties du canon pali. Le texte des Mahīśāsakas est très remanié.

Le Mahāvastu et le Lalitavistara forment un autre groupe. A côté de grandes différences, il y a entre eux une ressemblance si grande qu'elle ne peut s'expliquer que par un original commun. Dans les deux, la biographie proprement dite commence par les mots *dvādaśehi varṣehi bodhisatvo tuṣitabhavanāto cyaviṣyati* Mvastu I. 357: 3, à quoi correspond dans le Lalitavistara *dvādaśabhir varṣair bodhisatvo mātuḥ kukṣim avakramiṣyati* Lv 13: 19. Un récit spécial de l'abhisambodhana où l'ordre des deux premières vidyās est renversé et où à la troisième est substituée un autre morceau, qui décrit la bodhi, leur appartient p. ex. en propre. D'autres exemples de leur parenté étroite seront donnés dans la partie principale de cette étude.

La biographie de l'école des Mūlasarvāstivādins ne ressemble que peu aux autres. Le récit se continue plus loin. Beaucoup d'épisodes, inconnus aux autres récits, y sont insérés.

Le Mahābhiniṣkramaṇasūtra (Tsi) est une compilation de textes de toutes les écoles. Évidemment le Mahāvastu est le fond et le modèle du récit. Le Lalitavistara y est aussi souvent employé.

La rédaction du groupe Buddhacarita est une rédaction à part. On ne peut guère dire qu'elle soit plus rapprochée d'un texte canonique que d'un autre.

Comme on le voit, on ne trouve pas d'isolement. Les hérétiques comme les Mahāsāṅghikas et les orthodoxes comme les Sarvāstivādins se lient. Et même les Sthaviravādins, à une époque plus récente, ont adopté des rédactions que nous connaissons comme spécialement appartenant aux Mahāsāṅghikas (voir la partie principale de la thèse). Et dans un texte comme Tsi nous trouvons côte a côte des morceaux empruntés aux biographies de toutes les écoles.

Dans l'exposé que j'ai donné ici du développement de la biographie du Bouddha, j'ai argumenté comme si celle-

ci avait commencé par de petits morceaux isolés traitant de différentes parties de la biographie, qui plus tard se seraient réunis et qui auraient été augmentés par des additions, mutilés par des omissions et déformés par des remaniements. Je n'ai pas regardé ces morceaux comme détachés d'un ensemble et je n'ai pas discuté comme si l'état de développement riche et varié dans lequel, dans les textes »du Nord», nous trouvons les morceaux dont j'ai parlé, était original par rapport aux textes correspondants du canon pali, simples et moins développés. Bref, pour la biographie du Bouddha, j'ai adopté la manière des palisants de considérer le développement littéraire bouddhique, tant en ce qui regarde la composition dans son ensemble qu'en ce qui concerne les rapports de détail entre des morceaux correspondants isolés.

Quant au point mentionné en dernier lieu, les détails, je prends le droit de faire cette adoption à cause des conclusions auxquelles je suis arrivé par l'étude détaillée de deux chapitres de la biographie qui forme le but principal de cette thèse, et qui se laissent généraliser. Je suis donc en droit d'affirmer p. ex. que le récit dont nous trouvons des variantes dans le Majjhima-nikāya (dans le Mahāsaccakasutta etc.), est la source des récits plus développés de la période de temps qui s'étend de l'abhiniṣkramaṇa à l'abhisambodhana que nous trouvons dans les textes non-palis, et que le récit du Majjhima-nikāya n'est pas une simplification voulue de ceux-ci. Quant à la composition d'ensemble de la biographie, il me semble que les constatations que j'ai faites sur les morceaux sources de la biographie, pourraient être suffisantes pour justifier ma manière de voir. Les généralisations qu'onpeut faire sur la façon dont les deux chapitres étudiés en détail se sont enrichis en s'appropriant des parties qui originairement ne leur appartenaient pas, appuient mes assertions. L'insertion du récit du vyākaraṇa par Dīpaṅkara (le tiers de toute la biographie des Dharmaguptas) et des sūtras de Mārā et de ses filles dans certains récits des semaines qui suivent l'Abhisambodhana, est typique. Le développement de la biographie entière ne diffère en rien du développement de ces chapitres. Enfin, quant à la composition de la biographie du Bouddha, nous avons une raison d'ordre spécial qui est concluante. Toute la biographie du

Bouddha est incontestablement à l'origine un récit appartenant à la section Upasampadā du Vinaya. Or dans la section Upasampadā on n'avait besoin que de la partie de la biographie où sont racontées les premières upasampadās conférées par le Bouddha. Donc le morceau traitant des premières upasampadās que nous trouvons seul dans le Vinaya pali, n'est pas une partie tirée d'une biographie plus complète, mais un morceau isolé, auquel se sont ajoutés plus tard d'autres morceaux isolés.

Voilà une conclusion qui permet d'en tirer d'autres plus générales.

# L'époque entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana.

# Sommaire des versions.

**Version du Mahāvagga des Sthaviravādins.** (Mvagga I. 1. 1—4).

1[re] semaine: Sous l'arbre de la bodhi. Le Bouddha fait passer trois fois devant son esprit le pratītyasamutpāda et prononce chaque fois une gāthā (1).
2[e] semaine: Sous l'arbre Ajapālanigrodha. La rencontre avec huhukajātiko brahmano (2).
3[e] semaine: La rencontre avec Mucalinda (3).
4[e] semaine: Sous l'arbre Rājāyatana. La rencontre avec Tapussa et Bhallika. Ils prennent le double refuge (4).

Dans la relation du Dhīga-nik. sur Vipassī et dans le récit du Majjh.-nik., le Brahmayācana suit immédiatement l'Abhisambodhana.

## Groupe Dharmagupta.

**Version des Dharmaguptas.** (Éd. Tōkyō XV. 5. 3 a 7—6 b 17).

1[re] semaine: Sept jours sous l'arbre de la Bodhi. La rencontre avec Trapuṣa et Bhallika[1]. Ils prennent le double refuge. Le Bouddha leur donne des cheveux et des ongles à honorer (—6 a 17).

Un récit volumineux du vyākaraṇa du Bouddha par Dīpaṅkara y est intercalée (3 b 2—6 a 15).

2[e] semaine: Sept jours sous l'arbre de la Bodhi. La divinité de l'arbre harītakī offre au Bouddha le fruit de cet arbre, pour qu'il n'ait pas de vents. La divinité prend le double refuge (—6 b 1).
3[e] semaine: Sous l'arbre de la Bodhi, sept jours. Le Bouddha entre au village d'Uruvilvā pour mendier la nourriture.

[1] Les noms sont traduits.

Il arrive devant la maison d'un brahmane. Celui-ci lui donne à manger et prend le double refuge (—6 b 3).

4e semaine: Sous l'arbre Li-p'ouo-na, sept jours. Le Bouddha entre à Uruvilvā pour mendier la nourriture. Sujātā, femme du brahmane et fille du maire, devient une upāsikā (– 6 b 7).

5e semaine: Sous l'arbre Li-p'ouo-na, sept jours. Le Bouddha entre à Uruvilvā pour mendier la nourriture. Le fils et la fille du brahmane prennent le double refuge (—6 b 10).

6e semaine: Sous l'arbre de Mucilinda. La rencontre avec Mucilinda. Après sept jours, le Bouddha se lève du samādhi (—6 b 17).

[7e semaine: Sous l'arbre ajapālanigrodha. Hésitation du Bouddha à prêcher la loi.]

**Version des Mahīśāsakas.** (Éd. Tōkyō XVI. 1. 89 a 18—90 a 7).

1re semaine: Sous l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha examine le pratītyasamutpāda. Il prononce des gāthās (—89 b 3).

Le Bouddha a des vents. Une divinité lui apporte le fruit de l'arbre harītakī, qui le guérit.

Il reste assis ainsi sept jours (—89 b 5).

2e semaine: Il se mêle parmi les gens. La rencontre avec Trapusa et Bhallika. Ils prennent le double refuge. Le Bouddha retourne sous l'arbre et y reste sept jours (—89 b 16).

3e semaine: Chez le nāga Mucilinda. Mucilinda offre au Bouddha de la nourriture surhumaine. Sept jours passés, il se lève du samādhi. Il y reste encore sept jours (—90 a 1).

4e semaine: Le Bouddha entre à Uruvilva pour mendier la nourriture. Il arrive devant la maison du brahmane Sena. Sujātā, fille de celui-ci, lui donne à manger. Elle devient une upāsikā. De nouveau, il reste assis sept jours sous l'arbre de la Bodhi (—90 a 4).

5e semaine: Le Bouddha revient à la maison du brahmane. Sena lui offre à manger. Il prend le double refuge (—90 a 5).

Encore une fois, le Bouddha entre dans sa maison. La femme de Sena lui offre de la nourriture et prend le double refuge (—90 a 5).

Le Bouddha entre de nouveau chez lui. Les quatre soeurs de Sujātā prennent le double refuge (—90 a 6).

Le Bouddha reste sept jours sous l'arbre de la bodhi (—90 a 6).

6[e] semaine: Le Bouddha se rend sous l'arbre Ajapālanyagrodha.

En route, il rencontre une femme qui bat du beurre. Elle prend le double refuge. Là-dessus le Bouddha s'installe sous l'arbre et y reste sept jours (—90 a 7).

[7[e] semaine: Hésitation du Bouddha à prêcher la loi.]

## Groupe Mahāvastu.

### Version du Mahāvastu. (Mvastu III. 272 : 18—313 : 17).

1[re] semaine: Sous l'arbre de la Bodhi: »Ici, j'ai atteint la bodhi». Description en vers des miracles qui suivent la bodhi. Différents sujets d'un caractère édifiant. Le tout = Mvastu II. 349 : 5—350 : 18, dans le 2e Avalok.-sūtra (—281 : 3).

2[e] semaine: Près de l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha regarde l'arbre sans cligner des yeux (—281 : 10).

3[e] semaine: La grande promenade (—281 : 12).

Le Bouddha est tenté par les filles de Māra (—286 : 8).

Le Dharmalabdha jātaka (—300 : 9).

4[e] semaine: Dans la demeure de Kāla, roi des nāgas (—300 : 14).

5[e] semaine: Dans la demeure de Mucilinda, roi des nāgas (—301 : 7).

6[e] semaine: Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. L'histoire du chevrier (—302 : 21).

7[e] semaine: Dans le Kṣīrikāvanakhaṇḍa près du Bahudevataka cetiya (—303 : 3). La rencontre avec Trapuṣa et Bhallika (—310 : 16).

Bhagavat tombe malade. Indra lui apporte une harītakī pour le guérir.

Bhagavat fait pousser un arbre harītakī (—311 : 6).

Bhagavat, selon sa promesse, veut se servir de la robe pāṃśukūla de Gavā. Sur des pierres apporteés par les dieux, il la lave et la remet à neuf (—313 : 6).

Bhagavat se baigne dans la pāṇikhātā et en sort appuyé par une divinité Kakubha (—313 : 17).

### Version du Lalitavistara. (Lv 351 : 15—392 : 4).

1[re] semaine: Le Tathāgata reste assis sur le bodhimaṇḍa: »Ici j'ai atteint la bodhi» (—351 : 18).

Les miracles suivant immédiatement le sambodhana: Bonheur universel, clarté pénétrant tout (—352 : 4). Tous

les Bouddhas expriment leur satisfaction en parant l'univers (—352 : 8).

Les Bodhisattvas des dix régions du monde et les dieux rendent hommage au Bouddha (—352 : 13).

Une gāthā qui est la source de ce qui précède (—353 : 8).

Les dieux honorent le Tathāgata en lui adressant des gāthās:

Les kāmāvacara apsaraḥ (353 : 9—355 : 14).

Aux vers exprimant leur hommage se joignent immédiatement 5 strophes narratives d'une autre mesure: Le Bouddha prononca immédiatement après l'abhisambodhana la gāthā *puṇyavipāku sukha .... abhiprāyu siddhyati* etc. Qui donc peut être rassassié en faisant du puṇya? Le Bouddha dit aux Bodhisattvas de retourner dans leurs demeures après avoir fini de faire pūjā, et ils lui obéirent. Les êtres en voyant les vikrīḍitāni du Sugata voulurent atteindre aussi à la bodhi (355 : 15—356 : 12).

Se liant aux paroles de la strophe précédente, il suit une série de strophes qui, après une introduction en prose, décrivent les krīḍitāni du Bouddha sur le bodhimaṇḍa: La terre s'aplanit, il pousse des lotus; les dieux, les arbres et les montagnes s'inclinent devant lui; une lumière émane de son corps etc. (356 : 13—357 : 15).

Les śuddhavāsakāyikas (357 : 18—359 : 2). Les abhāsvaras (—359 : 15). Les brahmakāyikas (—360 : 9). Les śuklapākṣikas de Māra (—361 : 12). Le paranirmitavaśavartin (—362 : 17). Le sunirmita (— 363 : 20). Le saṃtuṣita (—364 : 14). Les suyāmas (—365 : 7). Śakra (—366 : 10). Les quatre rois des dieux (—367 : 9). Les antarikṣa devas (—368 : 2). Les bhaumya devas (—369 : 6).

Nouveau commencement.

1e semaine: Restant toujours assis sous l'arbre, les jambes repliées, le Bouddha regarde fixement l'arbre de la Bodhi. Les divinités du Kāmāvacara et du Rūpāvacara prennent de l'eau parfumée, vont vers le Tathāgata et le lavent assistés par les yakṣas. Le désir d'atteindre la bodhi naît en eux (—370 : 2).

Le dieu Samantakusuma vient demander au Tathāgata comment s'appelle le samādhi où il est resté accroupi 7 jours sans changer de pose. Le Tathāgata lui repond qu' il s'appelle prītyāhāravyūha (—370 : 8).

Il est ensuite indiqué que Samantakusuma fait l'éloge du Tathāgata dans les strophes suivantes. En réalité ces strophes contiennent une description narrative. Un dieu vient demander au Sugata pourquoi il reste assis comme cela depuis sept jours sans cligner des yeux et sans se relever de sa pose accroupie. Il répond: de même que les rois ne bougent pas pendant sept jours après l'abhiṣeka, de même les jinas restent accroupis, pendant sept jours,

sur le dhāraṇīmaṇḍa (—371 : 8). A ce moment, il avait atteint la bodhi. Maintenant il veut se lever, s'étant acquitté de sa promesse de ne pas se lever avant d'avoir vaincu l'âge et la mort (—376 : 14). Là-dessus il se leva, s'assit sur un trône, souhaitant l'abhiṣeka. Les groupes des suras le lavèrent avec de l'eau parfumée et des koṭis de dieux lui rendirent hommage (—376 : 22).

Nouveau commencement.

1re semaine: Le Tathāgata reste assis: »Ici j'ai atteint la bodhi».

2e semaine: La grande promenade.

3e semaine: Le Tathāgata regarde le bodhimaṇḍa sans cligner des yeux: »Ici j'ai atteint la bodhi».

4e semaine: La petite promenade (—337 : 8).

Le Bouddha est tenté par les filles de Māra (—379 : 14).

5e semaine: Dans la maison de Mucilinda (—380: 9).

6e semaine: Le Tathāgata va à l'arbre Ajapālanyagrodha.

Chemin faisant, il rencontre une troupe d'ascètes de diverses sectes. On lui demande s'il a bien passé les sept jours malgré l'orage. Le Tathāgata répond par la gāthā *sukho vivekas tuṣṭasya* (—380: 19).

Le Tathāgata voit comme le monde brûle pour des causes telles que naissance, âge etc.; il récite à ce sujet une gāthā (—381: 2).

7e semaine: Sous l'arbre Tārāyaṇa.

Récit en prose de la rencontre avec Trapuṣa et Bhallika (—385: 7).

Récit versifié du même sujet (285: 9—386: 2; 386: 22—387: 9).

Au milieu du récit versifié on raconte le miracle avec les vaches des marchands (386: 3—21).

Le Tathāgata dit une gāthā de bénédiction aux marchands; les frères prennent le double refuge (—392: 4).

**Version de Fouo-pen-hing-tsi.** (Éd. Tōkyō XIII. 8. 43 b 1—47 a 1; Beal 236—241).

1re semaine: Sous l'arbre de la bodhi. Le Bouddha examine les 12 nidānas. (—43 b 12).

2e semaine: Près de l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha regarde l'arbre de la Bodhi sans cligner des yeux: »Ici j'ai atteint la bodhi.»

Il dit une gāthā (—43 b 16).

3e semaine: Dans la promenade Mārīci, en dhyāna (—43 b 17).

4[e] semaine: Dans la maison de Kāla. Kāla prend le triple refuge (—44 a 5).
5[e] semaine: Rencontre avec Mucilinda. Mucilinda prend le triple refuge (—44 a 18).
6[e] semaine: Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Le chevrier prend le triple refuge (—44 b 9).
7[e] semaine: Dans le bocage de Kṣīrikā. Recontre avec Tripuṣa et Bhallika. Ceux-ci prennent le triple refuge. Bhag. leur dit deux gāthās de bénédiction (—45 b 18).

Le Bouddha tombe malade. Un dieu apporte une harītakī et le Bouddha guérit.

Le Bouddha fait pousser un arbre harītakī (—47 a 1).

## Version de la Nidānakathā et la version birmane.

(Jāt. I. 77: 4—81: 3; Birm 96—107).

La Nidānakathā.

1[re] semaine: Bhag. reste assis sur le trône, en méditations.

Renvoi à la version de Mvagga, ce qui se rapporte probablement à la contemplation des 12 nidānas.

Quelques dieux pensent qu'il n'a pas encore tout atteint. Pour les convaincre, Bhag. fait le Yamakapāṭihārya.

2[e] semaine: Bhag. regarde le trône pendant sept jours sans cligner des yeux.
3[e] semaine: Bhag. bâtit un ratanacaṅkama entre le trône et l'endroit où il se trouvait, et s'y promène pendant sept jours.
4[e] semaine: Les dieux bâtissent un ratanaghara, et Bhag. y reste assis pendant sept jours, étudiant l'Abhidhammapiṭaka.
5[e] semaine: Sous l'arbre Ajapālanigrodha. Les filles de Māra cherchent à le séduire. Bhag. dit des gāthās.
6[e] semaine: Sous l'arbre de Mucalinda. Rencontre avec Mucalinda.
7[e] semaine: Sous l'arbre Rājāyatana.

Sakka lui apporte un fruit harītākī qu'il mange, ce qui guérit son estomac; puis il lui donne un cure-dent et de l'eau pour se rincer la bouche.

Rencontre avec Tapassu et Bhalluka. Ils prennent le triple refuge. Bhag. leur donne des cheveux pour les honorer; dans leur pays, ils bâtissent un stūpa dessus.

La version birmane, dans ses traits essentiels, suit celle de la Nidānakathā.

## Groupe Mūlasarvāstivādin.

**Version des Mūlasarvāstivādins.** (Éd. Tōkyō XVII. 3. 22 b 18—23 b 17; cf. Life 34—35).

1re semaine: Sous l'arbre de la Bodhi.
Rencontre avec Trapuṣa et Bhallika [1] (—23 a 17).
Le Bouddha tombe malade; Māra lui dit d'entrer dans le nirvāṇa. Indra lui apporte un fruit harītakī et le guérit (—23 b 3).
2e semaine: Rencontre avec Mucilinda (—23 b 9).
3e semaine: Sous l'arbre de la Bodhi. Buddha voit les 12 nidānas, une introduction au Brahmayācana (—23 b 17).

**Version de T'ai-tseu-joei-ying-pen-k'i.** (Éd. Tōkyō XIII. 10. 41 b 15—42 a 20).

1re semaine: Le Buddha se baigne dans le fleuve. Lui-même étant trop faible pour en sortir, les dieux courbent les les branches des arbres. Les oiseaux font pradakṣiṇa. Un gṛhapati nouvellement marié souhaite un fils. Sa femme prépare un plat de riz pour rendre propices les dieux. Ayant accouché d'un fils, elle veut offrir ce plat aux dieux. Elle entre au bois, y voit le Bouddha et lui offre le mets. Après le repas, celui-ci jette le pātra dans l'eau. Le pātra suit le courant du fleuve et se joint aux trois autres de manière à n'en former qu'un seul. Le roi des nāgas sait qu'il est arrivé un Bouddha (41 b 20). Le Bouddha reste assis pendant sept jours en dhyāna.
Les divinités de l'arbre pensent: Le Bouddha n'a rien mangé depuis sept jours; il faut trouver quelqu'un qui lui donne à manger. Rencontre avec Tripuṣa et Bhallika. Ils sont convertis (—42 a 12).
Le Bouddha tombe malade, il a des vents. Indra va chercher un fruit harītakī, et le Bouddha guérit (—42 a 13).
2e semaine: Le Bouddha s'en va vers le fleuve de Mucilinda Wou-ti; là, il reste assis pendant sept jours sans respirer. Alors la lumière émanant du Bouddha penètre dans le fleuve, et l'aveugle Mucilinda recouvre la vue. Celui-ci sort de l'eau et donne au Bouddha un abri contre l'orage. Ensuite, le nāga se change en un māṇava, et le Bouddha dit une gāthā; il prend les refuges. (—42 a 20).
3e semaine: Le Bouddha, changeant de place au moyen de ṛddhi, reste assis à Śailagūha. Le Bouddha pense aux 12

[1] Les noms sont traduits dans la version chinoise.

nidānas, il dit qu'ils sont difficiles à comprendre. Ceci est l'introduction au Brahmayācana.

## Groupe Buddhacarita.

**Versions de Buddhacarita, de Fouo-pen-hing et de Kouo-k'iu-hien-tsai-in-kouo.** (Bcar chin. 1178—1181; Hing chap. 16—17 a[1]; Kouo: Éd. Tōkyō XIII. 10. 19 a 13—b 3, 19 b 11—15.

Dans Bcar et Hing on ne donne que la rencontre des marchands; dans Kouo il est aussi fait mention de la rencontre avec Mucilinda. Pourtant aucune de ces versions ne place ces événements dans les semaines qui suivent l'abhisambodhana, mais dans le temps qui précède immédiatement la marche vers Bénarès ou pendant la marche même.

Voici un sommaire des événements qui se passent depuis l'abhisambodhana jusqu'à l'arrivée à Bénarès.

| Bcar et Hing | Rouo |
|---|---|
| L'abhisambodhana (— 1177) | L'abhisambodhana. |
| Sept jours de méditation ou de jeûne (— 1178 a) | Sept jours de méditation. |
| Le brahmayācana (— 1191) | Le brahmayācana. |
| Quatre rois des dieux apportent des pātras (— 1192) | Rencontre avec 500 marchands. |
| Rencontre avec quelques (deux) marchands | Quatre rois des dieux apportent des pātras. |
| Choix du premier auditeur (— 1196) | Choix du premier auditeur. |
| Marche vers Bénarès (— 1199) | Marche vers Bénarès. |
| Rencontre avec Upaka (— 1217) | Rencontre avec Upaka. |
| Arrivée à Bénarès. | Rencontre avec Mucilinda auprès du fleuve Ajapāla. |
| | Arrivée à Bénarès. |

Nous ferons observer que l'auteur appartenant au mahāyāna, que suit le »Chinese buddhism» d'Edkins 23 suiv., place l'épisode de Mucilinda et la rencontre des marchands après le voyage à Bénarès, précisément comme le fait Kouo. Dans son récit, les événements se suivent de la manière suivante:

L'abhisambodhana; au septième jour du deuxième mois, le Bouddha prêche devant les 41 grands maîtres.

Le brahmayācana — sept jours.

Examen des souffrances des hommes (probablement = le pratītya-samutpāda). — Sept jours.

---

[1] Dans Hing est raconté, à la fin du 16 chap., le jeûne de sept jours que fait le Bouddha. Après ce chapitre il faut intercaler le chapitre qui, dans l'édition de Tōkyō, suit le 20 chap. Ce chapitre porte, et à bon droit, le numéro 17 (17 a). Il raconte les événements suivants jusqu'à l'arrivée du Bouddha à Bénarès, chez les cinq moines. Le chapitre qui suit le 16 chap. et qui, par conséquent, porte aussi le numéro 17 (17 b), raconte la conversion de ces cinq moines.

Résolution de prêcher.
Choix du premier auditeur. — Sept jours.
Marche vers Bénarès.
Auprès de l'étang de l'aveugle Mucilinda. — Sept jours.
Sous un arbre. — Sept jours.
La devatā de l'arbre incite les 500 marchands à donner de la nourriture au Bouddha. Les quatre rois des dieux apportent quatre pātras, que le Bouddha change en un seul.
Ceci se passe au septième jour du troisième mois.
Le Bouddha prêche à Bénarès au 35e jour après l'abhisambodhana.

Edkins donne (p. 26) une autre chronologie, suivant laquelle il n'y aurait qu'un intervalle de quatre semaines entre l'abhisambodhana et l'arrivée à Bénarès. Cependant l'auteur chinois fait observer, d'après Edkins: »in these dates intervals of three, four, and five weeks may be observed». Dans ce dernier récit, la visite chez Mucilinda et le repas offert au Bouddha par les marchands ont lieu soit deux jours, soit un jour, avant l'arrivée à Bénarès.

## Textes avec des récits isolés.

### Version d'I-tchou-p'ou-sa-pen-k'i. (Éd. Tōkyō XIII. 10. 47 a 14—47 b 4).

L'épisode de Mucilinda:

Après l'abhisambodhana le Bouddha se rendit à l'étang du nāga Mucilinda, le roi des nāgas; il s'assit sous un arbre et médita: tout ce que, depuis son vyākaraṇa par Dīpaṅkara, pendant plusieurs Kalpas, il s'était efforcé d'atteindre, il l'avait atteint maintenant. La lumière émanant de son dhyāna pénétra dans l'eau; Mucilinda, qui avait déjà vu trois Bouddhas, s'aperçut de la présence d'un Bouddha et sortit de sa demeure. La magnifique apparence du Bouddha le frappa. Il alla vers le Buddha, s'enroula autour de lui et le couvrit de ses sept têtes durant la tempête et la pluie qui tombait depuis sept jours. Après sept jours, le Buddha s'éveilla du dhyāna. Le roi des nāgas se changea alors en un māṇava et demanda au Bouddha, si le froid, la chaleur ou les moustiques etc. ne l'avaient pas incommodé. Les paroles que le Buddha lui dit en réponse sont un remaniement du commencement de la gāthā de Joei-ying. Mucilinda prit le double refuge.

### Version de Siou-hing-pen-k'i. (Éd. Tōkyō XIII. 10. 36 b 10).

Ce récit ne fait que raconter la conversion de Tripuṣa et de Bhallika, par laquelle se termine ce petit ouvrage.

# Les différents épisodes.

## 1. L'acquisition de la connaissance du pratītya-samutpāda.

Textes. Les versions Mvagga, Mśās et Tsi sont les seules qui donnent une narration de l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda dans l'intervalle de temps qui s'écoule entre l'abhisambodhana et le brahmayācana. Dans Msv et Joei-ying cette connaissance est placée comme introduction au Brahmayācana. La narration de Msv est un sūtra qui se trouve comme une partie indépendante dans Saṃy.-āg. III. 3. 10 (Éd. Tōkyō XIII. 2. 82 b 2—11). Dans Joeiying, dans l'introduction au Brahmayācana, il n'est fait qu'une faible allusion à l'épisode des nidānas; la série complète se trouve dans le Brahmayācana lui-même. D'autre part, l'acquisition de cette connaissance est dans d'autres versions unie à l'abhisambodhana lui-même. Ainsi dans Mvastu. Dans le 2e Avalok.-sūtra (Mvastu II. 285: 7—18), le pratītyasamutpāda forme, avec différentes choses, l'essentiel de la bodhi. Dans le récit principal de Mvastu II. 416: 16—417: 12, les vers de la version de Mvagga suivent presque immédiatement la narration principale de l'ahisambodhana. Ils sont surtout à considérer comme une narration parallèle de la véritable narration d'abhisambodhana, intercalée un peu au hasard. Dans la Nidānakathā et la version birmane l'acquisition de la connaissance se rapporte aussi à l'abhisambodhana; une série complète des nidānas se trouve dans la version birmane. Des Nidāna-sūtras complets que nous trouvons comme parties indépendantes dans Saṃy.-nikāya(-āgama) et dans les fragments de Touen-Houang, sont introduits

dans les versions de l'abhisambodhana de Lv et de Tsi. Le même sūtra est employé dans le récit de Dhīga-nik. sur Vipassī comme récit de l'abhisambodhana; dans la suite, il ne sera cité que par exception, comme moyen de comparaison.

Comparaison des textes. Voici le texte de Mvagga:

Tena samayena buddho bhagavâ Uruvelâyaṃ viharati najjâ Nerañjarâya tîre bodhirukkhamûle paṭhamâbhisambuddho. atha kho bhagavâ bodhirukkhamûle sattâhaṃ ekapallaṅkena nisîdi vimuttisukhapaṭisaṃvedî. ‖1‖ atha kho bhagavâ rattiyâ paṭhamaṃ yâmaṃ paṭiccasamuppâdaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' âkâsi: avijjâpaccayâ saṃkhârâ, saṃkhârapaccayâ viññâṇaṃ, viññâṇapaccayâ nâmarûpaṃ, nâmarûpapaccayâ saḷâyatanaṃ, saḷâyatanapaccayâ phasso, phassapaccayâ vedanâ, vedanâpaccayâ taṇhâ, taṇhâpaccayâ upâdânaṃ, upâdânapaccayâ bhavo, bhavapaccayâ jâti, jâtipaccayâ jarâmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsâ sambhavanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti. avijjâya tv eva asesavirâganirodhâ saṃkhâranirodho, saṃkhâranirodhâ viññâṇanirodho, viññâṇanirodhâ nâmarûpanirodho, nâmarûpanirodhâ saḷâyatanirodho, saḷâyatananirodhâ phassanirodho, phassanirodhâ vedanânirodho, vedanânirodhâ taṇhânirodho, taṇhânirodhâ upâdânanirodho, upâdânanirodhâ bhavanirodho, bhavanirodhâ jâtinirodho, jâtinirodhâ jarâmaraṇaṃ sokaparidevadukkhadomanassupâyâsâ nirujjhanti. evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa nirodho hotîti. ‖2‖ atha kho bhagavâ etam atthaṃ viditvâ tâyaṃ velâyaṃ imaṃ udânaṃ udânesi:

yadâ have pâtubhavanti dhammâ âtâpino jhâyato brâhmaṇassa
ath' assa kaṅkhâ vapayanti sabbâ yato pajânâti sahetudhamman ti. ‖3‖

atha kho bhagavâ rattiyâ majjhimaṃ yâmaṃ paṭiccasamuppâdaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' âkâsi: avijjâpaccayâ saṃkhârâ, saṃkhârapaccayâ viññâṇaṃ, viññâṇapaccayâ nâmarûpam —la— evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti —pa— nirodho hotîti. ‖4‖ atha kho bhagavâ etam atthaṃ viditvâ tâyaṃ velâyaṃ imaṃ udânaṃ udânesi:

yadâ have pâtubhavanti dhammâ âtâpino jhâyato brâhmaṇassa
ath' assa kaṅkhâ vapayanti sabbâ yato khayaṃ paccayânaṃ avedîti. ||5||

atha kho bhagavâ rattiyâ pacchimaṃ yâmaṃ paṭiccasamuppâdaṃ anulomapaṭilomaṃ manas' âkâsi: avijjâpaccayâ saṃkhârâ, saṃkhârapaccayâ viññâṇaṃ—gha—evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo hoti—pa—nirodho hotîti. ||6|| atha kho bhagavâ etam atthaṃ viditvâ tâyaṃ velâyaṃ imaṃ udânaṃ udânesi:

yadâ have pâtubhavanti dhammâ âtâpino jhâyato brâhmaṇassa
vidhûpayaṃ tiṭṭhati Mârasenaṃ suriyo 'va obhâsayam antalikkhan ti. ||7||

bodhikathâ niṭṭhitâ. ||**1**||

Quant à la composition, aucune des autres versions n'est conforme à celle de Mvagga. Celle de Tsi lui ressemble le plus. Comme Mvagga elle partage les trois strophes sur trois veillées, mais — s'accordant pleinement avec les vers — elle fait examiner l'anuloma pratītyasamutpāda au Bouddha dans la première veillée, le pratiloma dans la deuxième, et l'anuloma ainsi que le pratiloma dans la troisième. Mśās et Msv (comme aussi le Samy.-āg.-sūtra) ne donnent qu'une seule méditation des nidānas, après laquelle sont récitées de suite toutes les strophes. Dans Mśās, où il est dit que tout s'est passé dans la première veillée, nous trouvons pourtant la trace d'une tripartition antérieure.

Dans le récit en prose, et dans l'énumération des nidānas, les autres versions ne diffèrent du texte de Mvagga que par quelques détails.

Dans le Mvagga, le *nirodha* de l'*avidyā* est déterminé par *asesavirāga*°. Dans le canon pali, ce déterminatif se retrouve toujours, autant que j'ai pu le voir, quand l'anuloma et le pratiloma sont placés ensemble comme c'est le cas ici. Lorsque, au contraire, la partie du nirodha se trouve seule, comme dans Majjh.-nik. XXXVIII (PTS 1 : 264), il manque aussi; de même

dans les Nidāna-sūtras du Saṃy.-nik., p. ex. Saṃy.-nik. XII. 4. 27 (PTS 2 : 9). Tous les textes examinés ici, excepté Mvagga, ont cette rédaction simplifiée. — Tandis qu'en pali °*paccayā* s'emploie substantivement à l'ablatif, dans les rédactions sanscrites, au contraire, les mots composés avec °*pratyaya* sont des adjectifs; voir, outre Mvastu, les Nidānasūtras de Lv et du fragment de Touen-Houang. — Les petites phrases qui, en pali, se trouvent à la fin de chacune des deux séries de nidānas: *evam etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo* (ou *nirodho*) *hoti* manquent dans Mśas, Msv et Tsi. Au contraire, on les trouve dans le Mvastu, dans l'explication des nidānas que contiennent le Bramayācana de Joei-ying et en général dans les parties concernant les nidānas du canon pali aussi bien que celles des traductions chinoises. Dans toutes les citations de ces phrases que je connais dans la littérature nonpalie, un *mahato* est inséré après *kevalassa;* ainsi dans les textes étudiés ici, dans le Nidānasūtra de Lv (p. 347, 348), dans le fragment du Nidānasūtra de Touen-Houang, dans des traductions chinoises de sūtras, etc.

Dans Mvagga, la série des nidānas fait le commencement. Dans les autres textes examinés ici, on trouve en premier lieu quelques lignes qui donnent un résumé sommaire du pratītyasamutpāda, de l'anuloma avec le pratiloma ou de l'anuloma seul. Dans ce dernier cas — celui de Msv seul — la partie de pratiloma se trouve plus loin, avant la série correspondante des nidānas. Voici le passage (nous le trouvons souvent, p. ex. Majjh.-nik. CXV, PTS 3: 63) dans la rédaction palie: *imasmiṃ sati idaṃ hoti, imass' uppādā idaṃ uppajjati; imasmiṃ asati idaṃ na hoti, imassa nirodhā idaṃ nirujjhati.* La rédaction de Tsi est tout à fait la même. Dans Mśas, il y a simplification: ici, anuloma et pratiloma sont exprimés chacun par une seule proposition: de cette cause est né cela, si cette cause périt, cela périt. De même dans Joei-ying. Mvastu, au contraire, présente un autre arrangement; ici les propositions conformes se suivent immédiatement l'une après l'autre: *imasya sato idaṃ bhavati, imasya asato idaṃ na bhavati; imasyotpādād idam utpadyate, imasya nirodhād idaṃ nirudhyati.*

Msv est le seul texte qui ait rapproché les parties d'anuloma (de ce petit passage et des séries des nidānas) d'une

part et les parties de pratiloma d'autre. Il a emprunté ce procédé au sūtra qui est son original. Un procédé analogue a été employé, du reste, dans Majjh.-nik. XXXVIII (PTS 1: 262, 264).

Les vers de Mvagga se trouvent partout où des gāthās sont ajoutés aux récits en prose.

Mśās, ici non plus, n'est pas exact: la première strophe est employée de même à la place de la seconde strophe palie.

En revanche, Msv est conforme à sa source, le sūtra de Saṃy.-Āgama, en ceci qu'il possède comme lui un bien plus grand nombre de strophes que le récit habituel: sept. Les strophes de Msv se trouvent aussi dans l'Udānavarga, dont elles forment la fin (Rockhill Udānavarga, Brāhmaṇavarga 85—91). La dernière strophe de Mvagga est divisée en deux dans Msv et l'Udānav.; par contre, le sūtra du Saṃyuktāgama a trois demi-vers dans sa dernière strophe. Les trois strophes, qui, dans Msv ainsi que dans les deux autres textes, font le complément des deux premières strophes du Mvagga, racontent de la même manière que celles-ci la naissance des souffrances, l'anéantissement des vedanās et celui des āśravas. Le sūtra a encore de plus une strophe, dans laquelle sont résumées les quatre strophes qui suivent; elle est évidemment d'origine plus récente.

C'est grâce à l'aimable permission de M. Sylvain Lévi que j'ai pu faire imprimer le texte sanscrit des strophes de l'Udānavarga d'après les fragments en brahmī de la collection Pelliot. Dans cette rédaction, on a ajouté encore une strophe (84) que nous ne trouvons nulle part ailleurs [1]. A cette excep-

---

[1] Voici un tableau de la manière un peu compliquée dont se suivent les strophes des différentes rédactions:

| Msv | Mvagga | Saṃy. | Udānavarga. |
|---|---|---|---|
| 1 | 1 | 1 | 2 (79, 86) |
| 2 | manque | 3 | 1 (78, 85) |
| 3 | manque | 4 | 4 (81, 88) |
| 4 | 2 | 5 | 3 (80, 87) |
| 5 | manque | 6 | 5 (82, 89) |
| 6 | 3 (4 pādas) | 7 (2 demi-vers) | 6 (83, 90) |
| 7 | 3 (4 pādas) | 7 (3 demi-vers) | 8 (85, 91) |
| manque | manque | 2 | manque |
| manque | manque | manque | 7 (84, manque). |

tion près, nous avons ici devant nous le texte approximatif de Msv:

78[1] (85). *yadā tv ime prabhavaṃti dharmā*
Msv 2. *ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya*
*athāsya kāṃkṣā vyapayānti sarvā*
*yadā prajānāti sahetuduḥkham*

79 (86). . . . . .
Msv 1. . . . . .
. . . . .
*yadā prajānāti sahetudharmam*

80 (87). . . . . .
Msv 4. . . . . .
. . . . .
*yadā kṣayaṃ pratyayānām upaiti.*

81 (88). . . . . .
Msv 3. . . . . .
. . . . .
*[yadā kṣaya]ṃ vedanānām upaiti.*

82 (89). . . . . .
Msv 5. . . . . .
. . . . .
*[yadā kṣaya]ṃ āsravāṇam upaiti.*

83 (90). *yadā tv ime prabhavaṃti dharmā*
Msv 6. *ātāpino dhyāyato brāhmaṇasya*
*avabhāsayan tiṣṭhati sarvalokaṃ*
*sūryo yathaivābhyudito 'ntarikṣam.*

84. . . . . .
. . . . .

---

Parmi les chiffres entre parenth., le premier indique le numéro de la strophe dans les fragm. Pelliot, le second le numéro dans la trad. thibét. (ROCKHILL).

[1] Le numérotage des fragm. Pelliot de l'Udānav.; le chiffre entre parenthèses représente le numérotage de la trad. thibét. (ROCKHILL).

. . . . .
*Buddho hi saṃyojanavipramuktaḥ*

85 (90). . . . . .
Msv 6. . . . . .
*vidhūpayaṃ tiṣṭha[ti Māras]ainyaṃ*
*Buddho hi saṃyojanavipramuktaḥ*

Quelques fragments fort défectueux en écriture kuśana confirment les variantes *yadā tv ime* et *upaiti* des fragments en Brahmī.

Tandis que Mvastu, le sūtra du Saṃyuktāgama, Msv, Mśās, l'Udānavarga ont tous retenu la rédaction de Mvagga dans le premier demi-vers de leurs trois strophes, ainsi que dans le troisième pāda des deux premières strophes, celle-ci est changée dans Tsi, et le tout est exprimé dans des termes beaucoup plus généraux. — Au *have* du premier pāda correspond, dans Mvastu, *ime* et, dans l'Udānavarga, *tv ime;* les traductions du Saṃy.-āg.-sūtra et de Msv ont également: »ces». Dans le dernier pāda de la deuxième strophe, Mvastu donne *avaiti,* et l'Udānavarga (les deux manuscrits) *apaiti,* correspondant à l'*avedi* du pali. — Dans la troisième strophe, Mvastu a changé l'actif du texte de Mvagga en passif et inseré un autre mot: *vidharsitā tiṣthati Mārasainyā.* Le texte de l'Udānavarga est conforme au texte pali; de même les traductions en chinois, autant qu'on peut en juger.

Résultat de la comparaison. Les divergences constatées plus haut entre les différentes versions et la rédaction de Mvagga ont en général un caractère qui fait ressortir leur manque d'authenticité, quand on les compare au texte de Mvagga. La tripartition de la disposition de Mvagga est propre aux récits de cette espèce; cf. le Brahmayācana. Il est évident que les vers surnuméraires de Msv ont été ajoutés après.

Et l'on ne saurait croire que le passage *imasmiṃ sati* etc. ait appartenu au récit dès le commencement. Ses nombreuses variantes n'admettent guère une telle supposition. La ligne du développement part du récit de Mvagga, où ce passage manque, et passe par les textes du Majjh.-nik., où il se trouve, aux Nidānasūtras dans le Saṃy.-nikāya, où ces phrases font la base du récit entier.

Tout me semble contraire à l'avis de ceux qui, comme M. DE LA VALLÉE POUSSIN, [1]) voient dans ces phrases la version la plus ancienne du Pratītyasamutpāda.

L'*avedi* pali doit présenter un exemple de la conservation de magadhismes démontrée par M. S. LÉVI J. as. 1912; autrement les vers ont toujours le présent. En tout cas, il n'y a pas de différence originaire entre l'*avedi* du texte pali et l'*avaiti* de Mvastu.

Dans les textes non-palis, l'apparition régulière du *mahato* dans toutes les variantes de l'énumération des Nidānas pourrait indiquer la possibilité de l'existence d'une recension spéciale du canon qui en formait la base. De même les adjectifs avec *°pratyaya*, l'omission du déterminatif *asesavirāga°* de *avidyā* dans l'énumération des Nidānas et le (*tv*) *ime* remplaçant *have* dans les gāthās.

Nous avons donc pu constater, sous les diverses variantes du récit de l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda, une version qui — sauf peut-être les exceptions que nous venons de citer — était identique à celle de Mvagga.

**Place originale de l'épisode dans la biographie du Bouddha.** Reste à établir si l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda fut, à l'origine, placée dans les semaines suivant l'Abhisambodhana ou s'il faut préférér la version qui place cette connaissance à l'époque de l'Abhisambodhana même.

En général, s'appuyant sur le récit de Mvagga, on assure tout simplement que c'est par cette connaissance qu'est acquise la Bodhi [2]).

Mais dans Mvagga, le texte parle déjà explicitement de *buddho bhagavā . . . paṭhamābhisambuddho.*

Examinons les matériaux.

La vie du Bouddha du Majjh.-nik. ainsi que Dhg ne font pas du tout allusion à cet événement. Dans le Majjh.-nikāya la partie qui devait rendre compte des semaines suivant l'Abhisambodhana manque absolument.

---

[1]) Théorie des douze causes 49.

[2]) WINDISCH, passim; OLTRAMARE La formule bouddhique des douze causes 7; DE LA VALLÉE POUSSIN Théorie des douze causes V, note 2.

Dans le chapitre de la biographie traitant de l'Abhisambodhana, l'acquisition de la connaissance du Pratītyasamutpāda ne figure pas dans le récit fondé sur les trois vidyās qui sert de base à toutes les descriptions de l'Abhisambodhana sauf à celle du Mahāpadānasuttanta du Dīgha-nikāya et à celle en vers du deuxième Avalokitasūtra de Mahāvastu.

Cependant le Nidānasūtra bien connu du Saṃyukka-āgama (Saṃyuttanikāya) est intercalé dans le texte Lv de ce récit vidyā, et de Lv, dans le texte de Tsi, mais cette intercalation est toute superficielle et de date plus récente. Dans le premier Avalokitasūtra de Mvastu l'énumération des nidānas a remplacé la troisième vidyā du récit vidyā et dans le récit principal de Mvastu les gāthās de Mvagga sont ajoutées au nouveau morceau décrivant la Bodhi de la rédaction spéciale Mvastu-Lv; ici encore il s'agit clairement d'additions ultérieures. Dans la Nidānakathā, la dernière vidyā de l'ancien récit vidyā est remplacée par le pratītyasamutpāda; de même dans Bear et dans les deux versions, Fou-pen-hing et Kouo, qui s'y rattachent. Évidemment c'est un remaniement de date récente, nous connaissons les trois vidyās par trop de sources pour en douter.

Restent le Mahāpadānasuttanta et le récit du deuxième Avalokitasūtra les seuls qui n'ont pas comme base le récit vidyā et qui indiquent l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda comme l'unique ou le principal fait de l'Abhisambodhana. Il est évident que le récit versifié du deuxième Avalokitasūtra est sans aucune valeur critique, et il est hors de doute que le Mahāpadānasuttanta est une compilation assez récente de morceaux indépendants; pour l'Abhisambodhana le rédacteur a choisi le Nidānasūtra connu.

Voyons ensuite les matériaux tirés des relations de la période qui suit l'Abhisambodhana. Je me sers déjà ici des résultats obtenus par la comparaison des différents schèmes de l'emploi de ces semaines (voir plus bas). Dans Mśas c'est immédiatement après l'Abhisambodhana que vient la narration de l'événement; cependant le récit de l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda n'est qu'une intercalation faite par le rédacteur du Mśās dans l' original sur lequel se fondent et Mśās et Dhg. Dans Tsi, l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda est aussi racontée immédiatement après

l'Abhisambodhana — pour la seconde fois, car comme nous l'avons dit, Tsi avait déjà introduit tout un Nidānasūtra dans son récit de l'Abhisambodhana. Dans la version de Tsi, ainsi que dans celle de Mśās, le Pratītyasamutpāda est une intercalation postérieure, introduite par le rédacteur de ce texte dans le schème original. Msv (avec Joei-ying, qui s'y rattache) indique aussi que cette connaissance a été obtenue par le Bouddha dans la période qui suit l'Abhisambodhana, mais la révélation est présentée cômme une préparation au Brahmayācana et se joignant à celui-ci [1]).

Enfin dans Mvagga nous trouvons aussi ce récit placé après l'Abhisambodhana. Là comme dans Msv c'est originairement un supplément au récit du Brahmayācana.

Sauf erreur de ma part, les sūtras qui traitent le même sujet indiquent tous — dans la rédaction palie comme dans la rédaction non-palie — l'époque où le Bouddha n'a pas encore atteint la plus haute Bodhi, où il était encore bodhisattva; mais nulle part, que je sache, il n'est directement dit que la Bodhi ait été acquise par la connaissance du pratītyasamutpāda.

Établissons maintenant les faits qui résultent de nos constatations. La série des nidānās doit avoir circulé d'abord d'une façon indépendante sans qu'on ait fixé dans la vie du Bouddha une certaine époque où il les ait reconnues. Cependant dans le Brahmayācana, le pratītyasamutpāda est cité tout à fait au commencement. C'est sans doute à cette circonstance que nous devons la première introduction dans la biographie du Bouddha de la révélation de cette formule et l'indication

---

[1]) Pourtant l'Āgamasūtra, la source de Msv, a placé cet événement à l'époque précédant l'Abhisambodhana. Ou y trouve le passage: »Le Bouddha Vipaśyin (Śikhin etc.) n'ayant pas encore atteint la Bodhi, et n'étant pas encore devenu bouddha, alla vers l'arbre de la Bodhi, y étendit de l'herbe et s'en fit un siège». Il y resta sept jours en méditant les nidānas. Les sept jours passés, il prononça les gāthās. Dans son récit (qui se passe dans les semaines suivant l'Abhisambodhana) Msv n'a omis de tout cela que l'indication du temps et du lieu en gardant le reste: la promenade vers l'arbre de la Bodhi, l'arrangement du siège etc., détails qui indiquent une époque antérieure à l'Abhisambodhana. Tellement est arbitraire l'emploi des textes et la chronologie des événements.

qu'elle a eu lieu dans les semaines précédant immédiatement le Brahmayācana. Voilà la phase représentée dans Mvagga. Dans Mśās et Tsi l'introduction récente et secondaire de l'épisode en question remonte directement — c'est du moins là le cas de Tsi — ou indirectement, à son apparition dans Mvagga. Comme ce fut le cas pour Mvagga, la mention du pratītyasamutpāda faite au commencement du Brahmayācana a causé aussi dans Msv l'introduction de l'épisode dans la description des semaines suivant l'Abhisambodhana; seulement, le rédacteur de Msv a mis un rapport encore plus intime entre la révélation et le Brahmayācana. Parallèlement il a existé une autre tradition, que nous rencontrons dans les sūtras; celle-ci a fixé l'acquisition de la connaissance à une époque précédant l'Abhisambodhana, ou plutôt à l'Abhisambodhana même. Cette tradition porta les rédacteurs des versions postérieures à introduire l'acquisition de la connaissance dans l'ancien récit de l'Abhisambodhana où originairement il manquait.

Sur l'âge absolu des deux traditions, nous ne pouvons rien affirmer. En revanche, il est certain que la première fois que l'épisode fut incorporé dans la biographie du Bouddha, elle fut placée à l'époque suivant l'Abhisambodhana et précédant le Brahmayācana.

On peut dire que dans les textes, il existe une tendance de plus en plus accentuée à transférer l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda à l'époque de l'Abhisambodhana. On peut interpréter ainsi ces données de l'histoire littéraire: au fur et à mesure que le Pratītyasamutpāda a été reconnu central pour le Bouddhisme, sa connaissance a été considérée comme devant faire aussi partie essentielle du contenu de l'Illuminaton du Boudda, qui sans cela ne différait en rien de l'acquisition de l'état d'un arhat.

## 2. **La rencontre de Mucilinda.**

Textes. L'épisode de Mucilinda se trouve dans tous les récits des semaines suivant l'Abhisambodhana, de toutes les biographies du Bouddha que je connais, excepté dans celle du Majjh.-nik. et dans celle du groupe Bcar. Dans I-tchou, la rencontre de Mucilinda est même le seul épisode mentionné.

Plus tard Kouo, appartenant au groupe Bcar, a introduit cet épisode dans le rapport des événements qui ont eu lieu pendant la marche vers Bénarès [1]. Mvastu et Lv diffèrent tellement du récit ordinaire qu'il faut les traiter à part; cependant, pour la comparaison suivante des textes, nous profiterons des matériaux qu'ils peuvent fournir pour établir les termes mêmes du texte original. La Nidānakathā n'en contient qu'un simple résumé. La composition de celle-ci ainsi que celle de Tsi sera examinée en même temps que la composition de Mvastu et de Lv, avec lesquels ils forment un groupe à part.

Comparaison des textes. Voici le texte de Mvagga:

atha kho bhagavâ sattâhassa accayena tamhâ samâdhimhâ vuṭṭhahitvâ Ajapâlanigrodhamûlâ yena Mucalindo ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvâ Mucalindamûle sattâhaṃ ekapallaṅkena nisîdi vimuttisukhapaṭisamvedî. ‖1‖ tena kho pana samayena mahâakâlamegho udapâdi sattâhavaddalikâ sîtavâtaduddinî. atha kho Mucalindo nâgarâjâ sakabhavanâ nikkhamitvâ bhagavato kâyaṃ sattakkhattuṃ bhogehi parikkhipitvâ upari muddhani mahantaṃ phaṇaṃ karitvâ aṭṭhâsi: mâ bhagavantaṃ sîtaṃ, mâ bhagavantaṃ uṇhaṃ, mâ bhagavantaṃ ḍaṃsamakasavâtâtapasiriṃsapasamphasso 'ti. ‖2‖ atha kho Mucalindo nâgarâjâ sattâhassa accayena viddhaṃ vigatavalâhakaṃ devaṃ viditvâ bhagavato kâyâ bhoge viniveṭhetvâ sakavaṇṇaṃ paṭisaṃharitvâ mâṇavakavaṇṇaṃ abhinimminitvâ bhagavato purato aṭṭhâsi añjaliko bhagavantaṃ namassamâno. ‖3‖ atha kho bhagavâ etam atthaṃ viditvâ tâyaṃ velâyaṃ imaṃ udânaṃ udânesi:

sukho viveko tuṭṭhassa sutadhammassa passato,
avyâpajjhaṃ sukhaṃ loke pâṇabhûtesu saṃyamo.
sukhâ virâgatâ loke kâmânaṃ samatikkamo,
asmimânassa yo vinayo etaṃ ve paramaṃ sukhan ti. ‖4‖
Mucalindakathâ niṭṭhitâ.

Quelquefois l'encadrement et l'ordonnance du récit des autres textes diffèrent de ceux de la version Mvagga

[1] C'est là aussi que nous trouvons cet épisode dans la source Mahayānā dont s'est servi M. Edkins Chinese Buddhism 24.

— sans parler de Mvastu et Lv. Ainsi dans toute une série de narrations, il est dit que Mucilinda avait déjà vu les trois Bouddhas précédents, et que cette fois-ci il s'agit seulement d'une répétition de ce qui s'était déjà passé de leur temps. Dans Mvastu et dans Tsi, Mucilinda offre sa demeure au Bouddha. Dans I-tchou et dans Joei-ying, la splendeur du Bouddha pénètre dans la demeure du nāga, le fait sortir et s'approcher du Bouddha; dans Joei-ying, il est ajouté que cette clarté rend la vue au nāga aveugle. I-tchou commence par un rapport détaillé de la méditation du Bouddha sous l'arbre de Mucilinda. Dans Mśās, Mucilinda offre tout de suite une nourriture surnaturelle à Bouddha avant que celui-ci soit entré dans le dhyāna. Mśās ne décrit pas l'acte même du nāga, mais raconte l'intention qu'il a (de s'enrouler autour du Bouddha) en ajoutant: il le fit. Dans Msās et Msv, Bhagavat s'éveille du dhyāna, quand le temps change; dans Msv c'est encore lui qui s'en aperçoit et non le nāga. Dans tous les textes non-palis qui ont une véritable conclusion, on trouve vers la fin du récit en prose une question, posée par Mucilinda changé en māṇava; il lui demande comment il s'est porté pendant les sept jours — sauf dans Dhg, où, tout à fait à la fin, après les vers, on trouve pourtant un passage affirmatif correspondant à la question; le nāga a seulement désiré protégér le Bouddha et non l'incommoder. Dans Lv, cette question s'est développée jusqu'à former un épisode indépendant de la semaine suivante.

Le texte verbal du morceau en prose des versions étudiées diffère moins du récit du Mvagga; à tout prendre elle est la même dans tous les récits. Il faut en excepter — outre les textes cités ci-dessus Mvastu et Lv — I-tchou et Kouo, qui tous les deux racontent les événements d'une façon assez sommaire.

Dans Tsi, nous trouvons ici comme souvent, la plus grande conformité entre lui et le texte pali. Dans la première phrase du récit proprement dit il se trouve des expressions qui correspondent au *mahāakālamegho* ainsi qu' à la *vaddalikā* et à la *sītavātaduddinī*. Dans les autres textes la pluie tombante est le seul détail qui ne soit jamais omis. Msv parle seulement de la pluie, Dhg fait aussi mention du froid et Mśās des nuages terriblement noirs (c'est à dire *mahākāla*°

au lieu de *mahāakālamegho*). Dans Mvastu on trouve *akālavārdalaṃ,* dans Lv *mahā°* et plus loin aussi *akāladurdinam.* Tsi finit par répéter encore une fois que l'orage ne passait pas. Avant la deuxième phrase de la version palie, Msv en a intercalé une petite: le nāga savait que durant 7 jours la pluie ne cesserait pas. — Dans la deuxième phrase Tsi s'accorde encore bien avec la version palie; seulement il ajoute que le nāga avait 7 têtes. Dans Mśās, il n'est pas directement indiqué que le nāga ait quitté sa demeure. Dans Dhg, on ne mentionne pas *mahantaṃ phaṇaṃ.* Il est à noter que Mvastu et Lv ont tous deux le singulier *bhogena*, par opposition au *bhogehi* de la version palie, puis encore le verbe *ācchāday* avec l'instrumental de *phaṇa* au lieu du *upari*[1] *muddhani phanaṃ karitvā aṭṭhāsi* de la version palie. Mvastu emploie, comme le pali, *parikṣip°*, tandis que Lv a remplacé ce mot par *pariveṣṭ*, dont le contraire, *viniveṭh,* se trouve plus loin dans le récit pali. Dans Dhg le nāga exprime par des paroles le désir dont il est ensuite question; dans Tsi ce désir s'est seulement développé dans les pensés du nāga. — Dhg est le texte qui s'approche le plus du récit de Mvagga dans l'énumération des différentes choses nuisibles: froid, chaleur, vent, soleil, insectes etc. — tout est là en effet. Les autres récits sont loin d'être aussi détaillés. Mśās par ex. parle du vent, de la pluie et des insectes, Msv du froid, de la chaleur, des insectes; Tsi y ajoute encore l'humidité et la poussière. Dans Lv, nous ne trouvons que *śītavātāḥ*, et dans Mvastu le danger dont il faut garantir Bhagavat vient des émanations empoisonnées. Nous avons déjà parlé des petites phrases intercalées par lesquelles Mśās et Tsi commence la partie suivante. Dhg a aussi introduit une petite phrase disant que le temps s'est remis au beau. Correspondant au *viddhaṃ vigatavalāhakaṃ devaṃ* du pali la plupart des traductions disent que la pluie avait cessé, que le ciel s'était éclairci; cependant Tsi traduit *viddhaṃ* par »sans nuages, sans brouillard»; Lv garde *vyapagatadurdinaṃ.* De plus, Lv a remplacé par *apanīya* le *viniveṭhetvā* de la version source, appuyé par le *pariveṣṭya* de Lv lui-même. Dhg omet

[1] Dans Mvastu on trouve une fois *upari.*

l'expression *sakavaṇṇaṃ paṭisaṃharitvā.* Dans Msv, le nāga revêt une forme divine. La fin varie un peu partout mais elle est toujours plus développée que dans la version palie. Dans Tsi seulement l'introduction de la gāthā a une forme qui correspond à celle du texte pali.

Une gāthā ou une pièce en prose correspondant à la gāthā se retrouve partout, sauf dans Mvastu et dans le résumé de la Nidānakathā. Dans Lv, la gāthā manque à cet endroit également, mais elle se retrouve dans le récit de la semaine suivante.

Dans Dhg et Mśās les écarts de la rédaction Mahāvagga ne sont que des imperfections de la traduction.

La gāthā de Dhg a la forme suivante:

Quitter les passions est bonheur,
Voir et étudier la loi est bonheur.
Ne pas se mettre en colère est bonheur.
Ne pas tourmenter les êtres est bonheur.
Etre dans le monde sans désirs est bonheur.
Franchir la frontière des désirs est bonheur,
Pouvoir supprimer l'orgueil du Moi est le plus grand, le suprême plaisir.

Voici la gāthā de Mśās:

L'isolement d'un séjour tranquille est bonheur.
Entendre la loi et voir la loi est bonheur.
N'être pas incommodé dans le monde est bonheur.
Etre capable de compassion envers les êtres est bonheur.
Abandonner les passions dans le monde est bonheur.
Laisser complètement derrière soi les désirs est bonheur.
Pouvoir réprimer l'orgueil du Moi,
voilà le suprême bonheur.

Sans altération la gāthā du Mvagga se retrouve dans Tsi, cependant elle s'est augmentée d'une strophe. Cette strophe se trouve aussi à la fin du chapitre de l'Abhisambodhana de Msv comme première strophe d'une gāthā exprimant la joie du Bouddha d'avoir atteint la Bodhi. Nous la retrouvons aussi dans l'Udānavarga XXX: 33 (Rockhill; dans les Fragments

de Stein: XXX: 31.) Dans les Fragments de Stein [1], elle a la forme suivante:

*yac ca kāmasukhaṃ loke* *tṛṣṇākṣayasukhasyaitat*
*yac cāpi divijam sukham* *kalāṃ nārghati ṣoḍaśim.*

Dans Tsi elle est ainsi transformée:

Toutes les joies appartenant à ce monde
— si l'on peut anéantir les kāmas, de sorte qu'il n'en reste plus rien —
ne formeront qu'un seizième de joie
en comparaison de cette joie-là.

Dans Kouo nous trouvons cette strophe isolée. Elle est formulée par Kouo comme la gāthā de Msv; seulement *tṛṣṇākṣayasukha* est remplacé par «la félicité que je goûte dans ce dhyāna.»

Joei-ying a 4 strophes, dont les deux premières présentent un remaniement négligemment fait des deux strophes de Mvagga; la réponse en prose du Bouddha dans I-tchou offre une similitude assez grande avec les deux premières strophes de Joei-ying. La troisième strophe semble être un remaniement pareil des deux strophes de l'Udānavarga XXX: 24—25, comme la quatrième doit l'être de l'Udānavarga XXX: 28. Voici les vers de Joei-ying:

1. Depuis longtemps il m'est donné de vivre dans un lieu solitaire.
Songer à la voie — ô bonheur!
Ce que j'ai souhaité autrefois d'entendre,
je le sais maintenant complètement — ô bonheur!

2. Je n'ai pas été importuné par ceux-là,
je pourrai donner le repos à tous les êtres — ô bonheur!
Convertir le monde, éteindre les trois poisons,
gagner le Nirvāṇa du Bouddha — ô bonheur!

3. Contempler le Bouddha naissant,
écouter son sermon — ô bonheur!

[1] JRAS 1912, 1: 369.

Rencontrer un Pratyekabouddha
ou bien un Arhat — ô bonheur!

4. Ne pas suivre un fou,
se tenir loin des mauvais — ô bonheur!
Savoir distinguer le bien et le mal,
croire à la bonne voie — ô bonheur!

Dans la prose de la version Birm, il y a des échos des vers de Mvagga.

Les termes des gāthās ne diffèrent de ceux des vers de Mvagga que dans un seul cas, autant qu'il est possible de le contrôler. Au lieu de *kāmānaṃ samatikkamo* Lv a *pāpānāṃ samatikramaḥ,* ce que nous trouvons aussi dans la traduction de Msv. D'après Foucaux, la traduction thibétaine de Lv a le mot »passions»; la traduction chinoise (Lv chin. 2) dit »vile fange».

Résultat de la comparaison. Les écarts du texte de Mvagga sont beaucoup plus grands dans cet épisode que dans celui que nous venons de traiter, mais ici encore il est évident qu'il faut remonter au récit de Mvagga pour expliquer les différences que présentent les diverses rédactions.

Les différentes introductions ont un rapport intime avec l'ensemble du récit des sept semaines où paraît l'épisode de Mucilinda. On ne peut douter que le récit des trois bouddhas antérieurs ne provienne de l'épisode de Kāla (voir plus bas, où nous discuterons le schème des épisodes du groupe Mvastu). La méditation de Bhagavat dans I-tchou est un passage qui, dans Joei-ying et Siou, se trouve à la fin du récit de l'Abhisambodhana, où elle a sans aucun doute sa place originelle; à comparer aussi la première semaine de la Nidānakathā, où se trouve un passage analogue. La phrase où Mucilinda de-

[1]) Le *asmin mānuṣyaviṣaye* de l'éd. Lefmann correspondant au *asmimānassa yo vinayo* pali n'est qu'une faute provenant du groupe de manuscrits de Lv qui nous restent — d'ailleurs le *yo* devant *viṣaye* s'est conservé dans une série de manuscrits —, car la traduction chinoise (Lv chin. 2) et la traduction thibétaine ont eu toutes deux dans l'original la leçon de Mvagga. De plus, l'éd. Lefmann, dans le 4e pāda, a *saṃyataḥ* au lieu du *saṃyamo* pāli. Dans quelques manuscrits on rencontre cependant aussi *saṃyamaḥ*, ce qui est préférable à tous les points de vue.

mande comment se porte Bhagavat ne doit pas appartenir au récit primitif, bien qu'elle soit, à peu près sous la même forme, dans tant de versions. Dans Dhg, cette phrase ou plutôt la phrase qui correspond à la question vient après les vers; elle n'a donc pas de place fixe. — Au sujet de la composition de Mvastu et de Lv, voir plus bas.

Il est hors de doute que seules les gāthās de Mvagga proviennent de l'original. La strophe ajouteé par Tsi pourrait être placeé tout aussi bien dans un récit de l'Abhisambodhana que dans l'épisode de Mucilinda; cependant elle a dû être à une époque plus récente rattachée à notre épisode, puisque nous l'y trouvons dans Kouo comme unique gāthā. Les additions dans les gāthās de Joei-ying (et de I-tchou) ne trahissent que trop bien, par leur contenu, leur date récente.

Il ne sera pas nécessaire de s'arrêter à la divergence des détails. Il s'agit ici de l'omission de mots ou d'expressions isolées, de l'addition de quelques petites phrases, tantôt dans un passage tantôt dans un autre.

Je ne connais qu'un seul cas tout à fait sûr de divergence entre le Mvagga et les textes non palis qui soit commun à ces derniers: c'est le nom du roi des nāgas lui-même. Tandis que dans la version palie, dans Mvagga et dans la Nidānakathā, nous trouvons la forme Mucalinda avec -a-, les autres textes, Mvastu, Lv et aussi Dhg, Mśās, Msv, Joei-ying, I-tchou et Tsi (les transcriptions chinoises ne laissent aucun doute à ce sujet) présentent Mucilinda avec -i-. — Il est impossible de constater si les écarts de formes du pali, que nous avons notées plus haut comme étant communes à Lv et à Mvastu, appartiennent à tous les textes non-palis ou s'ils caractérisent seulement les textes du groupe Mvastu. Cependant il faut admettre la première alternative au sujet de l'emploi de l'expression *(upari) ācchāday;* ceci doit être prouvé par la traduction commune des sources chinoises: «et il ombragea le haut (du corps) de Bhagavat«. La question de Mucilinda comment se portait Bhagavat, ne pourrait guère appartenir à une première rédaction non-palie.

**La composition des récits appartenant au groupe Mahāvastu.** Il nous reste à examiner la composition des récits qui appartiennent au groupe Mvastu, en première ligne Mvastu et Lv.

Le Mahāvastu. L'épisode de Mucilinda dans Mvastu se compose des parties suivantes:

1. La formule habituelle à Mvastu pour raconter comment s'est passée une de ces semaines, précédée ici d'une invitation faite par Mucilinda, identique à l'invitation immédiatement antérieure de Kāla, l'autre roi des nāgas (300: 15—301: 1).

2. Le récit de l'orage naissant; Mucilinda s'enroule autour de Bhagavat, le protégeant par cette action (—301: 4).

3. Nouveau récit: Un roi des nāgas, du nom de Mucilinda, sort de sa demeure, protège Bhagavat et acquiert du mérite par cet acte. Un autre roi des nāgas, Vinipāta, acquiert aussi du mérite de la même manière (—301: 7).

Voici comment je me représente la composition du récit actuel de Mvastu. La formule disant comment s'est passée une de ces semaines, en est la base. D'une façon tout à fait superficielle, on a fait précéder cette formule du récit entier de la semaine précédente, racontant l'invitation faite par Kāla, roi des nāgas, à Bouddha de loger dans sa maison et acceptée par celui-ci. La mention faite des trois Bouddhas antérieurs et de la splendeur émanant du Bouddha et pénétrant dans la demeure du nāga nous prouve que ce passage n'appartient originairement qu'à l'épisode de Kāla. Ce sont là des motifs se rapportant à Kāla non seulement ici, mais partout [1]). La transplantation du motif de l'invitation du récit de Kāla dans l'épisode de Mucilinda a eu pour effet ce contresens que, dans Mvastu et Tsi, Bhagavat accepte en effet l'hospitalité dans la maison de Mucilinda, mais reste tout de même dehors pendant sept jours, exposé à toutes les rigueurs du temps. Déjà avant l'assimilation de cette partie du récit de Kāla, un véritable épisode de Mucilinda était joint à la formule racontant les événements de la semaine. Nous voyons les misérables restes de cet épisode dans la partie 3. Celle-ci commence comme le récit habituel par la sortie de Mucilinda de sa demeure. Or, dans l'épisode de Kāla mis plus tard en tête,

[1]) Voir les indications de FOUCHER L'art gréco-bouddhique 386. C'est aussi à Kāla que remonte la cécité de Mucilinda dans Joei-ying et dans le document Mahāyāna de M. EDKINS.

il est déjà question d'une telle sortie du roi des nāgas; de plus, la formule placée immédiatement après indique de quelle manière Bhagavat passe la semaine. Il est évident que le début de l'ancien récit ne concordait pas bien avec cette introduction nouvelle. Alors le rédacteur s'est décidé à poursuivre la nouvelle version. Dans ce but, il s'est servi des matériaux que fournissait l'ancien récit, et quant à celui-ci il a fini par le laisser à sa place, en l'abrégeant cependant. L'ancienne version était écrite dans le style B ou B[1]; aussi nous trouvons les aoristes *ācchāyesi* et *parikṣipi.* Le remaniement du rédacteur se trahit incontestablement par les phrases nominales du passage intercalé: *akālavārdalaṃ utpannaṃ, devena varṣitaṃ,* et par ceux de la nouvelle fin: *puṇyaṃ prasūtaṃ,* ainsi que par les mots servant d'introduction: *tato pi* et par l'emploi caractéristique de *ardhayojanaka* comme déterminatif de *parikṣepa.*

Le Lalitavistara. La version Lv se subdivise de la manière suivante:

1. La formule habituelle à Lv pour raconter comment s'est passée une de ces semaines (379: 15—16).
2. Mucilinda protège Bhagavat et désire que rien ne l'incommode (—379: 18).
3. La même chose, en termes identiques, est racontée sur d'autres rois des nāgas, arrivant des quatre points cardinaux (—380: 2).
4. L'aspect des rois des nāgas est pareil à celui de Meru; jamais ils n'ont senti un tel bonheur (—380: 5).
5. Après 7 jours les rois des nāgas, s'apercevant que l'orage a cessé, retournent dans leurs demeures, Mucilinda également (—380: 9).

Dans Lv, le récit de Mucilinda finit par la rentrée des rois des nāgas chez eux. Que Mucilinda devienne māṇava, il n'en est pas question et il n'est rien dit non plus de la gāthā prononcée par Bhagavat. Cependant le rédacteur a connu cette gāthā et en a fait usage. Dans le compte rendu de la 6:e semaine, placé immédiatement après, elle joue un rôle important. Bhagavat revenant de l'arbre de Mucilinda rencontre

une foule d'ascètes. Quand on lui demande comment il a passé la semaine, il répond par cette gāthā.

Au groupe Mvastu appartiennent, outre Mvastu et Lv, la Nidānakathā et Tsi.

La Nidānakathā. Ce texte raconte seulement que le nāga Mucālinda a protégé Bhagavat contre l'orage. Il n'est pas question des autres nāgas, et il n'y a pas de gāthā.

Tsi, au contraire, a emprunté à Mvastu l'apparition de Kāla; en revanche, l'épisode de Mucilinda y a revêtu une forme qui est identique à celle du Mvagga — avec quelques exceptions, par ex. l'intercalation de la question comment se porte Bhagavat.

Récit initial du groupe Mvastu. La forme initiale des récits du groupe Mvastu semble avoir différé assez considérablement de la version habituelle.

Ce qui saute aux yeux tout de suite, c'est qu'il y a beaucoup de ressemblance entre Mvastu et Lv. Ce que Lv et Mvastu donnent du récit habituel est fragmentaire, et les détails ne s'accordent pas souvent avec lui. Dans les deux textes il s'agit d'un ou de plusieurs rois des nāgas outre Mucilinda. De plus, dans Mvastu ainsi que dans Lv, il manque le passage qui raconte que le nāga devient māṇava, et il manque la gāthā. Chose plus importante encore: ce n'est que dans ces deux textes que nous trouvons ces quatre traits réunis. D'autre part, les différences ne manquent pas entre les deux textes eux-mêmes. Dans Lv la forme de la première phrase a plus d'analogie avec la version palie qu'elle n'en a dans Mvastu; puis, dans Lv on trouve *Tathāgatasya kāyaṃ* au même endroit où le texte pali a une expression correspondante, par opposition à Mvastu qui n'a que *Bhagavantaṃ* seul et autrement placé. Mais avant tout: Lv ne connaît pas l'introduction avec le motif de Kāla; il n'est du reste pas du tout question dans Lv d'une rencontre de Kāla dans ces semaines, bien que l'auteur se soit servi du même schème que Mvastu pour l'emploi des semaines.

Vu le caractère schématique du récit de la Nidānakathā, il n'est pas possible d'en tirer des conclusions sûres au sujet de la forme de son original. Cependant il est permis de supposer qu'il a été très court et surtout que la gāthā y a manqué.

D'ordinaire la Nidānakathā garde les gāthās de l'original ou bien elle les remplace par d'autres: ceci est par ex. le cas dans le récit des filles de Māra, qui suit immédiatement. L'introduction du motif de Kāla manque aussi dans là Nidānakathā, ce qui est tout naturel, puisq'elle ne connaît pas plus que Lv l'épisode de Kāla dans ces semaines.

Je pense qu'il faudra conclure des matériaux que nous avons donnés que l'épisode de Mucilinda dans le groupe Mvastu a été raccourci et changé par rapport au texte original et surtout que la gāthā finale y a été omise. C'est ainsi qu'on peut expliquer que le rédacteur de Lv a pu se servir, pour remplir la semaine suivante, d'une gāthā qui avait originairement sa place la et qui lui était connue comme ayant des rapports avec notre épisode, et puis que Tsi, qui profitait aussi d'autres récits que celui de Mvastu, a remplacé la rédaction du groupe par le texte habituel si bien conservé. Ensuite, il manquait dans ce récit original l'intercalation du motif de Kāla, effectuée plus tard dans Mvastu et adoptée par Tsi. Mvastu a introduit encore d'autres changements dans le texte. Il est difficile de décider s'il a été question d'autres rois des nāgas que Mucilinda dans le récit original de ce groupe. La Nidānakathā n'en dit rien, et quant à Lv, le dédoublement des motifs le caractérise.

Resumé. Résumons les résultats de notre examen de l'épisode de Mucilinda. Toutes les rédactions non-palies se fondent sur une version originale, essentiellement identique à la rédaction palie des Sthaviravādins. Comme ailleurs, nous trouvons cependant encore dans cet épisode dés divergences de peu d'importance qui sont communes à plusieurs ou même à tous les récits non-palis. Le récit que nous trouvons dans le groupe Mahāvastu, n'est nullement une version indépendante du récit original, il est né de celui-ci par des omissions et aussi par un dédoublement de motifs.

## 3. **La rencontre des marchands.**

Textes. L'épisode de la rencontre de Bhagavat avec les deux marchands, Trapuṣa et Bhallika [1], et de leur générosité

[1] M. de Staël-Holstein fait, dans Ṭišastvustik, p. 81 et suiv., un exposé du contenu des différents passages qui donnent l'indication du domicile des marchands.

envers lui se retrouve dans tous les récits excepté dans celui de I-tchou. Même Siou, qui termine en réalité par l'Abhisambodhana, ajoute à la fin la conversion des deux marchands, qu'il raconte sommairement. Comme souvent, la Nidānakathā et la version Birm — qui se ressemblent — ont plutôt la forme d'un extrait que celle d'un récit complet. Dans Bcar et Hing il est dit en peu de mots que les rois dieux ont offert à Bhagavat un pātra, pensant qu'il en aurait besoin pour recueillir les aumônes, qu'ensuite des marchands passèrent et offrirent les premiers de la nourriture à Bhagavat. Malgré une grande analogie générale et aussi détaillée entre lui et la version habituelle, le récit minutieux de Kouo trahit chez l'auteur une connaissance tout à fait superficielle de l'ancienne tradition. Le village où a eu lieu le repas, a reçu le nom des marchands; il est appelé Trapuṣabhallika, en revanche les marchands ont reçu de nouveaux noms. Dans le récit en prose de Lv est intercalée une narration versifiée qui s'éloigne du récit en prose par plusieurs points, et cette narration est aussi à considérer. Dans toutes les versions, à l'exception de celles du groupe Bcar, l'événement en question date des semaines après l'Abisambodhana et avant le Brahmayācana: de la première semaine ou bien de la dernière — sauf dans Mśās, où, par un changement de chronologie de l'original, notre épisode n'a été placé que dans la seconde semaine. Bcar et Hing placent la rencontre dans l'intervalle entre le Brahmayācana et le choix du premier auditeur [1]; dans Kouo elle date de la marche vers Bénarès.

Aux récits de la rencontre des marchands se rattachent deux épisodes, dont l'un montre Bhagavat donnant aux marchands des reliques à adorer (cheveux et ongles), et dont l'autre raconte la maladie et la guérison de Bhagavat. Nous les traiterons à part dans la section suivante 4.

C o m p a r a i s o n d e s t e x t e s. D'abord nous exposerons, ci-dessous, comment se sont développées la disposition et l'ordonnance du récit, ensuite nous ferons une analyse spéciale des gāthās.

---

[1] Ainsi que le document Māhāyana sur lequel se fonde Edkins Chinese Buddhism 24.

**Le Mahāvagga.** La version du Mvagga est encore le point de départ de cet épisode. La voici:

atha kho bhagavâ sattâhassa accayena tamhâ samâdhimhâ vuṭṭhahitvâ Mucalindamûlâ yena Râjâyatanaṃ ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvâ Râjâyatanamûle sattâhaṃ ekapallaṅkena nisîdi vimuttisukhapaṭisaṃvedî. ||1|| tena kho pana samayena Tapussabhallikâ vâṇijâ Ukkalâ taṃ desaṃ addhânamaggapaṭipannâ honti. atha kho Tapussabhallikânaṃ vâṇijânaṃ ñâti sâlohitâ devatâ Tapussabhallike vâṇije etad avoca: ayaṃ mârisâ bhagavâ Râjâyatanamûle viharati paṭhamâbhisambuddho, gacchatha taṃ bhagavantaṃ manthena ca madhupiṇḍikâya ca paṭimânetha, taṃ vo bhavissati dîgharattaṃ hitâya sukhâyâ 'ti. ||2|| atha kho Tapussabhallikâ vâṇijâ manthañ ca madhupiṇḍikañ ca âdâya yena bhagavâ ten' upasaṃkamiṃsu, upasaṃkamitvâ bhagavantaṃ abhivâdetvâ ekamantaṃ aṭṭhaṃsu, ekamantaṃ ṭhitâ kho Tapussabhallikâ vâṇijâ bhagavantaṃ etad avocuṃ: paṭigaṇhâtu no bhante bhagavâ manthañ ca madhupiṇḍikañ ca yaṃ amhâkaṃ assa dîgharattaṃ hitâya sukhâyâ 'ti. ||3|| atha kho bhagavato etad ahosi: na kho tathâgatâ hatthesu paṭigaṇhanti. kimhi nu kho ahaṃ paṭigaṇheyyaṃ manthañ ca madbupiṇḍikañ câ 'ti. atha kho cattâro Mahârâjâno bhagavato cetasâ cetoparivitakkaṃ aññâya catuddisâ cattâro selamaye patte bhagavato upanâmesum: idha bhante bhagavâ paṭigaṇhâtu manthañ ca madhupiṇḍikañ câ 'ti. paṭiggahesi bhagavâ paccagghe selamaye patte manthañ ca madhupiṇḍikañ ca paṭiggahetvâ ca paribhuñji. ||4|| atha kho Tapussabhallikâ vâṇijâ bhagavantaṃ onîtapattapâṇiṃ viditvâ bhagavato pâdesu sirasâ nipatitvâ bhagavantaṃ etad avocuṃ: ete mayaṃ bhante bhagavantaṃ saraṇaṃ gacchâma dhammañ ca, upâsake no bhagavâ dhâretu ajjatagge pâṇupete saraṇaṃ gate 'ti. teva loke paṭhamaṃ upâsakâ ahesuṃ dvevâcikâ ||5||

Râjâyatanakathâ niṭṭhitâ.

**La version des Dharmaguptas.** La version de Dhg s'approche d'assez près de celle du Mvagga. Cependant les principaux écarts même des versions les plus développées se trouvent déjà ici. Le nombre des voitures y est déjà fixé à 500. Le motif de la fusion miraculeuse des quatre pātras, qui ne manque dans aucune version sauf dans celle en vers de

Lv, s'y trouve déjà. Et voici enfin les gāthās de bénédiction, qui se retrouve sous une forme ou une autre dans toutes les versions excepté dans celle de Mvagga. Ces trois traits sont essentiels à la version non-palie. A ces différences importantes vient encore s'en ajouter une dont la portée n'est pas aussi grande. C'est la description que nous trouvons ici de l'aspect merveilleux de Bhagavat, description qu'on retrouve encore dans Mśās, dans Tsi; à comparer aussi Lv. Dans Dhg, la gāthā des souhaits est celle qui commence »Ce qu'on appelle la charité». — Nous avons dit plus haut que l'épisode des reliques offertes est raconté dans Dhg. Il s'y trouve aussi une relation du vyākaraṇa du Bouddha par Dīpaṅkara.

**Les versions des Mahīśāsakas, des Mūlasarvāstivādins et de Joei-ying.** Une étape plus avancée est représentée par Mśās ainsi que par Msv et Joei-ying, qui s'en rapprochent de très près. Par les trouvailles de Sir A. Stein nous sommes en possession d'une partie du texte sanscrit de Msv. Dans JRAS 1913, p. 850 et suiv., M. de la Vallée Poussin publie un fragment de Miran qui embrasse l'épisode des pātras depuis l'offre du cadeau jusqu'à son acceptation et qui donne aussi la gāthā de bénédiction. Il ne s'accorde pas tout à fait avec les textes chinois et thibétains du Msv.

Il est dit expressément dans Mśās, Msv et Joei-ying que la devatā pensait: »Bhagavat est déjà bouddha depuis si longtemps, et personne ne lui a encore offert pūjā, il faut que j'inspire à quelqu'un (à ces marchands) le désir d'aller vers lui». Dans ces récits les bœufs commencent déjà à jouer un rôle. Mśās et Joei-ying racontent que les bœufs ne pouvaient plus avancer et qu'alors, effrayés, les marchands invoquèrent la devatā locale. Dans Msv, ce motif s'est tout à fait perdu d'une manière ou d'une autre; on le retrouve encore dans Tsi. Dans ces trois versions, il est encore raconté que Bhagavat délibéra en lui-même avant de se décider à accepter tous les pātras et les réunir pour en former un seul: il ne voulait pas offenser les trois rois dieux qui autrement auraient offert en vain leur cadeau. On retrouve ce trait dans les versions Mvastu, Lv et Tsi. La description de l'aspect du pātra est aussi commune aux trois récits; dans Mśās, elle est ainsi con-

çue: »il était fait d'une pierre naturelle (cela signifie, comme le dit Msv, non fabriqué par un homme), parfumé et brillant»[1] Enfin il est raconté dans Mśās et Joei-ying — non dans Msv — que Bhagavat, de la main gauche, mit les quatre pātrās l'un dans l'autre en les réunissant de la main droite.

De cette base commune se détachent par une série de traits particuliers les versions des Mūlasarvāstivādins et de Joei-ying, qui ont entre elles des rapports étroits. C'est en répandant un grand éclat que la devatā se révèle aux marchands. La devatā indique en termes précis que Bhagavat se trouve à Uruvilvā près de la Nairañjanā. Dans les deux versions, les marchands se disent, après l'apparition de la devatā, que Bhagavat doit être un homme puissant, qu' il faut lui témoigner du respect. De plus, l'argument que présente Bhagavat pour faire valoir la nécessité d'un pātra, celui que les hérétiques seuls prennent la nourriture dans la main, leur est propre à toutes les deux. Toutes deux ont transformé en récit l'épithète »naturel», non fabriqué par les hommes: »les rois dieux apportent les pātras de la montagne de pierre», Joei-ying dit »du mont Nai-na», en ajoutant que les pātras sont sortis tout seuls de la pierre.

Il est évident que Msv et Joei-ying ne s'accordent pas dans tous les détails. Nous en avons déjà dit quelque chose plus haut. Pour le reste il faut observer que dans Msv, lorsque Bhagavat se demande comment les Bouddhas précédents prenaient leur nourriture, les divinités śuddhāvāsas le renseignent sur ce point, et que dans Joei-ying les rois dieux s'excusent à demi de n'avoir apporté que des pātras de pierre: d'après le dharma, ils devraient être en fer — de pātras en fer se serviraient plus tard les disciples. Dans Joei-ying il est encore raconté que les bords des quatre pātras étaient visibles dans le nouveau pātra, motif qu'on retrouve ailleurs, par ex. dans le Mvastu[2].

Au point de vue historique évidemment ce n'est pas ainsi que Mṣās représente la forme initiale commune à ses trois ver-

---

[1] Les Fragments de Stein s'accordent mieux avec la version du Mśās qu'avec la traduction chinoise du Msv.

[2] Le même motif apparaît aussi dans la sculpture: FOUCHER L'art gréco-bouddhique 420.

sions. C'est le contraire. Joei-ying dépend de Msv, et Mśās, comme souvent, a été influencé par Joei-ying.

Les souhaits que forme Bhagavat pour le bonheur des marchands ne sont pas les mêmes dans les trois variantes. Mśās a la gāthā »Bipèdes, vivez toujours en paix», Msv la gāthā de Dhg »Ce qu'on appelle la charité» avec une série de gāthās qui s'y rattachent, Joei-ying enfin a des souhaits en prose.

**Les récits du Mahāvastu, du Lalitavistara, de Tsi, de la Nidānakathā et de la version birmane.** Après Mśās et les récits analogues, il faut examiner Mvastu, Lv et Tsi. Ceux-ci forment avec la Nidānakathā et la version birmane un groupe à part.

La version fondamentale est celle du Mahāvastu. Parmi les bœufs qui, dans les récits du groupe Mśās, ont réagi d'une manière générale contre l'influence de la devatā, dans Mvastu il s'en détache deux, qui sont particulièrement sensibles à cette espèce d'influences: si quelque chose de dangereux s'approche, les deux taureaux Sujāta et Kīrti s'en aperçoivent aussitôt, soit qu'il s'agisse d'un tigre, d'un vanadeva ou d'un simple bandit. Ils vont toujours à la tête de la caravane. S'ils s'arrêtent, on sait qu'il y a du danger, on recule et l'on envoie reconnaître la route. C'est ce qui se passa, quand les marchands arrivèrent au Kṣīrikāvanakhaṇḍa. Dans un autre passage encore il y a une addition considérable. Au lieu d'apporter tout de suite à Bhagavat des pātras de pierre, les dieux viennent lui offrir, successivement, des pātras faits des sept ratnas; et toujours Bhagavat leur dit: »Ce sont des pātras faits de ratnas, ils ne conviennent pas à un moine.» Mvastu a une longue série de gāthās, de vœux en vers; nous la retrouvons dans Lv. — Nous avons déjà mentionné que l'épisode du cadeau des reliques se trouve dans Mvastu.

Le récit du Lalitavistara se divise, comme l'indique le tableau sommaire, dans un récit en prose, un récit en vers [1] et une gāthā de vœux, à peu près identique à celle de Mvastu.

Pour comprendre la génèse du récit en prose, il faut con-

[1] Dans les actes du V[e] Congrès internat. des orient. II. 2: 120, note, M. Oldenberg constate que les parties en vers du même rythme, 385: 9—386: 2 et 386: 22—387: 9, forment un tout et contiennent un récit homogène, versifié, de la rencontre des marchands.

naître d'abord le récit en vers. En voici le fond: Étant resté sous l'arbre de la Bodhi sept jours après l'Abhisambodhana, Bhagavat se lève et s'en va vers l'arbre Tārāyaṇa, où il s'assied pour méditer. Les frères Trapuṣa et Bhallika, en compagnie de nombre de marchands et avec cinq voitures, entrent dans le bois fleuri des Śālas. Par le tejas du Maharsi, les roues s'enfoncent immédiatement dans le sol jusqu'à l'essieu. Ils sont tous saisis de frayeur. Les frères aperçoivent le Jina, dont le visage brille comme la lune automnale et comme le soleil quand il n'est pas couvert de nuages. Ils se demandent qui cela peut être, et une devatā leur répond: »C'est le Bouddha. De sept jours et de sept nuits il n'a rien mangé ni bu, donnez-lui à manger!» Ils s'en allèrent préparer la nourriture. Ici finit la première partie du récit interrompu; dans la seconde, l'histoire se continue. Les frerès prennent le lait de mille vaches, en font un extrait et l'offrent dans une pātrī de ratna au maître assis sous l'arbre Tārāyaṇa. Il la prend, goûte la nourriture et lance ensuite la pātrī jusque dans le ciel de Brahma où elle est encore adorée.

Ce qui se trouve intercalé au milieu de ce récit en vers n'est autre chose qu'une interprétation, en vers et en prose, de l'expression »le lait de mille vaches», qui commence la seconde partie des vers. Il est raconté, en prose, que les vaches des marchands paissaient tout près. Or' il arriva qu'elles donnèrent du sarpimaṇḍa au lieu de lait. Les pêtres le rapportèrent aux marchands en demandant si cela était de bon ou de mauvais augure. Quelques brahmanes avares, qui se trouvaient là leur répondirent que c'etait un mauvais présage et qu'il fallait sacrifier aux brahmanes. Cependant un brahmane, qui était un *pūrvajātisalohita* des marchands et qui venait de naître dans le Brahma-loka, s'adressa en vers aux marchands et leur dit le contraire. A la fin il est raconté — toujours en vers — qu'il s'en va et que les autres se réjouissent. Le motif du brahmane *purvajātisalohita* qui intervient est évidemment une réminiscence du motif de la devatā qui intervient dans le récit principal.

Comme l'a déjà signalé M. Oldenberg, le récit en vers s'écarte par plusieurs points du récit en prose. Il s'écarte cependant plus encore du récit habituel et spécialement

de la version de Mvastu, ce qui nous intéresse en premier lieu. D'abord il y a confusion avec le motif de la nourriture offerte par Sujātā immédiatement après le grand jeûne. De là le lait des mille vaches et le pātra conservé au ciel. On n'a pas su distinguer entre elles les deux différentes occasions où la nourriture est offerte [1]. Outre la différence qui dépend de cette influence générale, il y en a encore d'autres. Nous trouvons le nom de l'arbre: Tārāyaṇa. Il n'est pas dit seulement que les bœufs trébuchent et s'arrêtent: les roues s'enfoncent dans la terre jusqu'à l'essieu. Les marchands découvrent tout de suite Bhagavat, avant d'aller lui apporter la nourriture. La clarté émanant de Bhagavat est spécialement signalée. Le rapport entre la devatā intervenant et les marchands n'est pas mentionné.

Passons maintenant au récit en prose de Lv. Dans ses traits principaux il suit la version Mvastu. Comme dans celle-ci, les deux taureaux sont introduits dans l'histoire; cependant le récit est plus vivant, plus dramatique. Si dans Mvastu les taureaux vont toujours à la tête de la caravane, de sorte qu'il ne faut pas s'étonner que ce soient eux qui n'avancent plus, il est dit dans Lv: s'il y a du danger en avant, on les place en tête. Et en effet l'histoire se développe de telle manière qu'on n'amène les deux bêtes que lorsque les voitures ne peuvent pas avancer davantage. Ce ne sont plus des taureaux ordinaires, on les conduit avec des utpalas et des sumanās. Mais tout est inutile. Toutes les parties de la voiture sont brisées, et les roues se sont enfoncées dans la terre jusqu'à l'essieu. On envoie, comme dans Mvastu, des messages dans toutes les directions. Quand apparaît la devatā — c'est la divinité gardienne du bois de Kṣīrikās — ce n'est pas pour faire aller les marchands vers Bhagavat afin de lui offrir de la nourriture; la devatā dit seulement: »Les bœufs vous ont menés près du Tathāgata«. Et voilà que les marchands découvrent tout d'un coup le Tathāgata dans sa clarté, *aciroditam iva dinakaraṃ śriyā dedīpyamānaṃ.* Ils se demandent entre eux qui cela peut bien être. Alors Tathāgata montre son

[1] Nous en avons un autre exemple dans Joei-ying, où l'épisode de Sujātā est intercalé tout entier sans changements dans l'histoire des semaines en question. Comparer le rôle de Sujātā dans Dhg et Mśās.

habit monacal; ils s'aperçoivent que c'est un pravrajtia et décident spontanément de lui apporter de la nourriture; ce qui fut fait.

Il faut que les véritables différences entre la version Mvastu et la version en prose de Lv, qui existent dans l'action du récit même, et qui ne sont donc pas dues à un effort d'intensifier des motifs existants déjà dans Mvastu, soient attribuées à l'influence du récit en vers que nous avons analysé tout-à-l'heure. Nous avons d'abord le nom de Tārāyaṇa, qui n'apparaît nulle part ailleurs, pas même dans Tsi. Les roues enfoncent dans la terre jusqu'à l'essieu. Dans le récit en prose comme dans celui en vers les marchands découvrent tout d'un coup Tathāgata avant d'aller lui offrir de de la nourriture. Dans le récit en prose il brille comme le soleil; dans le récit versifié comme la lune et le soleil. Dans la prose ils demandent qui il est; et la question n'est pas motivée, car la devatā avait déjà raconté que Tathāgata se trouvait là; dans le récit versifié, la source, elle était au contraire tout à fait légitime, puisque là la devatā n'était pas encore intervenue. Pour la réponse, le rédacteur du récit en prose a dû avoir recours à un expédient spécial. Ayant déjà, conformément à Mvastu, son autre source, placé l'intervention de la devatā à une date antérieure, il fut obligé de faire prendre aux marchands eux-mêmes le parti d'offrir de la nourriture à Bhagavat. Enfin, dans le récit en prose pas plus que dans le récit versifié, la devatā n'a de rapports d'amitié ou de parenté avec les marchands [1].

Dans le passage où il s'agit des quatre dieux-rois, on trouve dans Lv encore d'autres différences avec la version Mvastu.

Dans Mvastu il est dit tout simplement que, Bhagavat ne voulant pas accepter les pātras, faits de ratnas, les rois ont apporté des pātrās en pierre. D'après le récit de Lv — qui se rattache à une gāthā — Vaiśravaṇa se rappelle que les rois-dieux ont reçu jadis des pātras de pierre, pour être employés à cette occasion. On va chercher ceux-ci, on les remplit de fleurs et on les présente avec beaucoup de cérémonies.

[1] Et pourtant le rédacteur a dû connaître cette tradition, car dans la partie intercalée, il fait du brahmane divinité un *pūrvajātisalohita* des marchands.

En recevant chaque pātra, Tathāgata adresse une gāthā à celui des rois-dieux qui le lui offre. Demême à la fin, ayant réuni les quatre pātras en un seul il prononce un udāna. Dans le récit en prose du Lv on s'étonne de ne trouver indiqué d'aucune manière que Tathāgata ait accepté et mangé la nourriture offerte par les marchands. Le récit se termine seulement dans un appendice versifié, ajouté aux vers debénédiction.

La gāthā de bénédiction, comme nous l'avons dit, est identique à celle du Mvastu.

La version de Tsi est un mélange.

Elle a pour base le recit de Mvastu et le récit habituel en général. Donc la devatā exhorte les marchands à aller auprès de Bhagavat. Ceux-ci obéissent à cet appel, prennent la nourriture et s'en vont vers lui. Ils ne le voient donc pas avant de lui présenter leur offrande. L'aspect merveilleux de Bhagavat est décrit d'après un cliché, comme dans Mśās et Dhg. Dans Tsi comme dans Mśās et Joei-ying, les marchands invoquent la devatā quand les voitures ne peuvent plus avancer.

Mais Lv a aussi contribué essentiellement au développement de la version de Tsi. C'est le cas par ex. de la partie tout entière où il est raconté que les pātras étaient depuis longtemps destinés à ce but; de la gāthā corréspondante, nous ne trouvons cependant que les trois premiers demi-vers. Puis la réception des pātras est accompagnée, dans Tsi comme dans Lv, de la récitation de quelques gāthās. Une série d'autres détails prouvent que le rédacteur du Tsi a profité amplement de la version Lv. Comme dans Lv, ce n'est pas une devatā parente ou amie qui avertit les marchands, mais la divinité du bois de Kṣirikā. Dans Tsi comme en Lv c'est à l'aide d'utpalas qu'on fait avancer les taureaux. D'autre part ils vont toujours à la tête de la caravane, réminiscence évidente du Mvastu. Toutes les parties en bois et en cuir de la voiture se brisent, comme dans Lv; dans Tsi, bon nombre de parties pareilles sont énumérées. Les roues ne tournent plus. Dans Lv, Bhagavat allègue, comme une des raisons qui lui font accepter les pātras des quatre divinités, le fait que les rois sont *śraddhāḥ prasannāḥ;* les mêmes mots se retrouvent dans Tsi.

Tsi a deux gāthās de bénédictions. L'une commence par la strophe qui se trouve dans Mśās: »Bipèdes, vivez toujours en paix!» Le second a une portée plus générale.

Comme nous l'avons déjà dit, l'épisode de la distribution des reliques se retrouve dans Tsi. Nous signalerons déjà ici l'épisode de Dīpaṅkara qui figure dans Tsi comme dans Dhg.

Le récit de la Nidānakathā représente à peu près la même phase que celui du Mvastu. Cependant les deux taureaux n'existent pas dans la Nidānakathā. Le motif de l'aspect merveilleux de Bhagavat, qui figure déjà dans la version Dhg, manque dans la Nidānakathā comme dans Mvastu. Dans la Nidānakathā, comme dans Mvastu, se trouve de plus le motif de l'offre successive de différents pātras; pourtant il est réduit ici au refus d'une seule espèce de pātra, justement de celle qui, seule, est offerte et accepteé dans la version birmane.

La version birmane s'accorde en général avec celle de la Nidānakathā; les divergences sont sans importance fondamentale.

Il a donc existé un récit primitif, source des récits du groupe Mahāvastu, à peu près identique à la version même du Mvastu. Ce récit primitif a dû connaître la gātha qui se trouve dans Mvastu et Lv, bien qu'elle manque dans la Nidānakathā et qu'elle soit remplacée dans Tsi par un autre (voir plus bas). L'épisode accessoire du cadeau des cheveux et des ongles y était sans doute, et probablement aussi celui de la maladie de Bhagavat.

**Les gāthās.** Mvagga ne possède aucune gāthā de souhaits ou de bénédictions, et les autres textes révèlent à cet égard une instabilité frappante dans la tradition. Dhg et Msv ont une strophe commune, à laquelle se joignent dans Msv trois autres. Aux strophes de Mśās remonte l'une des deux gāthās de Tsi. Mvastu et Lv ont tous deux la même gāthā assez longue. Tsi a deux longues gāthās; nous avons déjà parlé de l'une, l'autre est propre à Tsi.

Voici la strophe qui est commune à Dhg et à Msv:

Ce qu'on appelle la charité
produira certainement un gain.

Qui donne avec joie
aura assurément la paix et le bonheur.

Elle se retrouve aussi dans la traduction thibétaine; elle manque dans les Fragments de Stein [1].

Les deux strophes qui suivent immédiatement dans Msv nous sont familières par le Mvastu, où elles n'apparaissent pas moins de trois fois, par ex. Mvastu II. 286: 2—5. Dans le Mvastu elles sont citées comme une expression de la félicité que goûte Bhagavat après l'abhisambodhana. Dans Joei-ying nous trouvons la première à la même place, et il en est de même dans le petit récit versifié que Lv a intercalé dans les hommages des Kāmāvacara apsaras (Lv 355: 19—22). Les strophes se trouvent aussi dans l'Udānavarga XXX: 13—14. Je cite le texte d'après les Fragments Stein; le voici:

*sukho vipāk[aḥ puṇyā]nām abhiprāyaḥ . . . samucyate*
*kṣipraṃ ca paramāṃ śāntiṃ nirvṛti[m adhigacchati*
*parato ye upa]sargā devatā Mārakāyikāḥ*
*na śāk[nu]vaṃty antarāyaṃ kṛtapuṇya[sya kartum vai].*

La quatrième et dernière strophe de Msv vient dans l'Udānavarga immédiatement après les deux que nous venons de citer; là elle est donc XXX: 15. La traduction thibétaine de cette strophe, d'après M. Rockhill, ne correspond pas tout à fait à la traduction chinoise que voici:

Si un homme fait preuve de fermeté, d'entêtement,
il pourra donner avec une sagesse supérieure.
Il détruira les limites de la mer des douleurs.
Il est sûr d'obtenir la félicité du non-agir.

La bénédiction en prose de Joei-ying ne contient rien qui corresponde directement à aucune gāthā que je connaisse, et pourtant ce doit être assurément des vers transformés en prose. Après quelques vœux d'une porteé plus générale, Bhagavat

[1] Cf. DE LA VALLÉE POUSSIN JRAS 1913, p. 854. Voici comment M. de la Vallée Poussin traduit la variante thibétaine: »Le but pour lequel on donne, ce but est réalisé; qui donne en vue du bonheur, par là il devient heureux».

invoque la protection particulière du soleil, de la lune, des cinq planètes, des Nakṣatras et surtout des quatre rois-dieux; à comparer cependant, pour ce passage, la gāthā de Mvastu et de Lv. Puis vient une petite énumération de ceux qui trouveront le bonheur.

Les deux strophes de Mśās sont ainsi conçues:

1. Que vos bipèdes vivent toujours en paix!
Que vos quadrupèdes vivent aussi toujours en paix!
Qu'en allant vous ayez toujours la paix!
Qu'en revenant vous ayez aussi la paix!

2. Quand vous préparez votre champ, que ce soit avec l'espérance!
Quand vous y enfouissez la semence, que ce soit avec l'espérance!
Si vous embarquez sur la mer, que ce soit avec l'espérance!
Puissiez-vous toujours recueillir un fruit comme celui-ci!

La seconde des gāthās de Tsi semble être un remaniement augmenté de ces deux strophes; les différents thèmes des strophes sont traités successivement.

Nous avons indiqué plus haut sommairement que la gāthā de Lv se trouve dans Mvastu; plus exactement: la partie principale et homogène de Lv, c.-à-d. jusqu'à 391: 14, se retrouve tout entière dans Mvastu [1]. Mais cette partie, qui contient la véritable bénédiction, est précédée dans Mvastu de quelques demi-vers, 305: 3—9. Ceux-ci servent d'introduction et racontent que, Trapusa et Bhalliya ayant offert à Bhagavat cet aliment merveilleux et lui l'ayant pris, il nourrit ensuite les mondes de la pluie du Dharma. Dans Lv, cette partie introductoire a dû être omise. En revanche, deux petites parties en vers ont été ajoutées à la fin. Dans la partie centrale de Mvastu et de Lv, les maîtres divins des quatre points cardinaux, de rangs supérieurs et inférieurs, sont invoqués tour à tour

[1] Cette gāthā, dans la version de Mvastu, se trouve dans le Vinaya des Mahāsāṅghikas (Ed. Tōkyō XV. 10. 41), où elle est prescrite au supérieur, étant la bénédiction, qu'il doit adresser aux visiteurs du couvent; voir HUBER BEFEO 1914, p. 9, note). Il fait aussi la base du Ṭišastvustik turc; voir DE STAEL-HOLSTEIN Ṭišastvustik, p. 94 et suiv.

comme protecteurs des marchands. Les passages insérés de Lv contiennent en partie des bénédictions analogues, et en partie deux strophes narratives. A la fin, les deux frères avec leurs compagnons prennent les deux refuges.

Résumé. Toutes les versions non-palies de la rencontre des marchands ont en commun quelques traits caractéristiques qui se trouvent déjà dans Dhg, le plus simple des récits non-palis. Des versions plus développées de ce type sont d'un côté Msv avec Joei-ying et Mśās, d'un autre coté les récits du groupe Mvastu. Il nous est encore moins possible que pour l'épisode de Mucilinda, de constater ici pour les récits non-palis une version primitive [1]. Il s'agit d'un accord des faits racontés et non de la forme du récit. Tsi, dont la base est la version Mvastu, a fait partout des emprunts.

Les versions non-palies sont des développements ultérieurs du récit de Mvagga.

## 4. Épisodes qui se rattachent à l'histoire des marchands.

### La distribution des cheveux et des rognures d'ongles.

L'histoire de la nourriture offerte au Bouddha par les deux marchands finit dans Dhg, Mvastu et Tsi, ainsi que dans la Nidānakathā et la version birmane, par un épisode où le Bouddha donne aux marchands des cheveux et des rognures de ses ongles, afin qu'ils aient chez eux ces objets à adorer et qu'ils leur bâtissent un stūpa.

La Nidānakathā et la version birmane ne contiennent presque rien en dehors de ces faits.

Le Mvastu raconte aussi, en peu de mots, qu'à la prière des marchands Bhagavat leur donne ces objets en leur recom-

[1] A cet égard il est caractéristique que le nom de l'un des marchands n'a pas la même forme dans toutes les versions non-palies. Tandis que Mvastu, Lv et Kouo ont Trapuṣa, Trapusa, ce qui s'accorde avec le pali Tapussa, les autres textes présentent Tripuṣa, Tripusa: Mśās: *Li-wei*, Tsi: *Ti-li-souo*, Joei-ying et Siou: *Ti-wei* et les Fragments Stein: Tripusa. Sur le nom Trapusa cf. Huber BEFEO 1914, p. 11, note 1.

mandant de bâtir un stūpa. Il dit ensuite: Des pierres seront apportées — ce sont les pierres mentionnées dans le récit suivant du blanchissage de la robe pāṃśukūla de Gavā —, vous les érigerez en stūpa.

Dans la version Dhg, il y a de plus un second motif. Les deux marchands pensent que les cheveux et les ongles ne sont pas des objets dignes d'être adorés, sur quoi le Bouddha, donnant comme preuve à l'appui le jātaka de sa propre rencontre avec Dīpaṅkara, les renseigne mieux.

Dans Tsi ces deux derniers épisodes sont réunis en un seul. La base en est Dhg; cependant le motif d'un stūpa construit avec les pierres tombées du ciel a été emprunté de Mvastu, bien que Tsi ait omis l'épisode suivant de Gavā.

Comment Tsi a profité de sa source, Dhg, c'est ce qui se révèle d'une manière caractéristique dans l'enseignement du Bouddha.

Voyons d'abord Dhg: »C'est pour cette raison que celui qui étudie la voie d'un Bodhisattva et vénère ses ongles et ses cheveux obtiendra certainement la plus haute Bodhi. En contemplant l'univers de l'œil d'un Bouddha, on voit qu'il n'y a personne qui ne doive entrer dans le . . . Parinirvāṇa . . ., à plus forte raison, ceux qui sont les premiers parmi ceux qui font la charité . . . ne resteront pas sans récompense».

Cette idée revient dans le Tsi, mais sous une forme qui est moins primitive, et d'autre part, mieux adaptée à la situation.

Lorsque, après le vyākaraṇa par Dīpaṇkara, Megha-Gautama se fut coupé les cheveux, les dieux en grand nombre lui firent pūjā et — comme le Bouddha le voit de son œil de Bouddha — il n'y eut nul être de la sphère du Bouddha qui n'entrât dans le Nirvāna. Maintenant qu'il a atteint la suprême Bodhi, combien plus faudrat-il honorer ses cheveux purs.

Les paroles de Dhg ont un rapport tout à fait général avec le point décisif de l'histoire habituelle de Megha, c.-à-d. que les cheveux répandus dans la boue étaient la cause de son vyākaraṇa. Tsi a omis cet épisode, et il ne reprend le récit qu'à la coupe ultérieure des cheveux, motif qui ne paraît même pas dans l'histoire habituelle de Megha; aussi sa place est-elle dans le récit où Gautama devient pravrajita, mais pas là.

## Maladie et guérison du Bouddha.

C'est en se rattachant à l'histoire de la nourriture offerte à Bhagavat par les marchands que paraît l'épisode du fruit harītakī, de vertu médicinale, que mange Bhagavat. Mvagga et Lv n'en disent rien. Parmi les autres textes, la Nidānakathā et Birm seuls, regardent le fruit comme la cause d'une évacuation. Tous les autres indiquent au contraire qu'il a guéri Bhagavat d'un mal, la colique. Mśās, qui place cet événement avant la rencontre des marchands, comme le font aussi la Nidānakathā et Birm, se contente d'établir simplement le fait; d'après les autres versions, c'est la nourriture offerte par les marchands qui cause la colique [1].

On ne peut douter que le Mvastu parle aussi (Mvastu III, 311: 1) d'un dérangement d'intestin dont Bhagavat guérit en mangeant le fruit harītakī, bien que cela ne ressorte pas du texte de M. Senart. M. Senart a changé la leçon des manuscrits *pītena bhagavato tathā abhisanditā* (°*ṣandinā*) en *pītena bhagavato te ca abhiṣyanditā,* et il traduit: »et par le fait de Bhagavat buvant, furent les marchands remplis d'une joie débordante,» tandis que le texte original dit: »par la boisson Bhagavat eut ensuite la diarrhée». *Abhiṣyand* signifie »avoir des évacuations liquides», *abhiṣyandin* »laxatif». Avec cette signification s'accordent parfaitement les paroles suivantes que prononce Śakra en offrant le fruit: »*dhātunāṃ sukhaṃ bhaviṣyati*»; M. Senart s'éloigne ici encore du texte des manuscrits en substituant *mukhaṃ* à *sukhaṃ.* Les choses se passent partout à peu près de la même manière, sauf dans la Nidānakathā et Birm, qui doivent être examinés à part. Le Bouddha tombe malade, il a des vents; un dieu ou une divinité s'en aperçoit, apporte le fruit harītakī, l'offre au Bouddha en disant: »Vous êtes malade, ce fruit vous guérira, prenez-le». Le Bouddha le mange et il est guéri.

La divinité charitable n'est pas toujours la même. Dans Dhg, ce personnage est la devatā médicinale de Śailagūha;

---

[1] D'après Msv et Joei-ying, les grains et le miel étaient naturellement froids.

et dans Mśās, une devatā du Mont Masura(?). Ailleurs c'est Śakra qui joue le rôle du sauveur.

L'histoire de Kāśyapa (Mvagga I. 20. 7—11) a influencé ce récit. Pour en imposer à Kāśyapa, Bhagavat s'en va, plusieurs jours de suite, à l'arbre de Jambu et à d'autres arbres se trouvant tout près de celui-ci, une fois aussi à l'arbre harītakī; il prend un fruit et l'apporte à Kāśyapa en disant; »Ce fruit est excellent, mangez-le!» Or cette formule a été adoptée dans Dhg, Msv et Joei-ying pour le récit. Dans les trois versions il est question de l'arbre de Jambu. Dans Dhg il y a même les équivalents parfaits des termes palis, *yāya jambuyāyaṃ Jambudīpo paññāyati;* Dhg et Msv ont, de plus, mot à mot la phrase suivante du texte pali: *tassā avidūre harītakī.* Dans Msv et Joei ying, on trouve encore une analogie de *idaṃ . . . harītakīphalaṃ vaṇṇasampannaṃ gandhasampannaṃ rasasampannaṃ.*

Dans quelques textes, il y a de petites intercalations particulières. Msv a ajouté un petit épisode de Māra. Nous voyons Māra saisir l'occasion, le Bouddha étant malade, de lui crier son *parinirvātu Bhagavan* (voir 5). — Dans le Mvastu et de même dans Tsi, qui l'imite, on raconte que Bhagavat planta, dans Mvastu une tige, dans Tsi un noyau, de la harītakī, et comment il poussa aussitôt un arbre en pleine croissance, portant des fruits.

La Nidānakathā et Birm ont leur version particulière. Ici le Bouddha mange le fruit, parce qu'il pense: »Je veux me rincer la bouche». Alors Sakka lui apporte d'abord la harītakī, qui en le purgeant après le long jeûne lui remet l'estomac en bon état, puis un cure-dent et de l'eau. Seulement ensuite arrivent les marchands.

Il est évident que l'histoire, variant toujours, de la maladie de Bhagavat ne saurait se baser sur une vieille tradition en termes adoptés. Le fait que la version de Mvastu, la seule dont on puisse se faire une idée nette à ce point de vue, est écrite dans un style A qu'on pourrait appeler tout à fait classique nous l'indique aussi: *tato Śakreṇa devānām indreṇa Bhagavato harītakī upanāmitā: dhātūnāṃ sukham bhaviṣyati. Bhagavatā dāni sā harītakī paribhuktā. tam ca harītakīvṛntakaṃ Bhagavatā tatraivoddeṣe ropitaṃ.*

Pour la technique d'une composition plus récente l'adoption d'autres formules — comme pour celle de l'épisode de Kāśyapa qui se retrouve ici — est aussi caractéristique.

Cet épisode a-t-il appartenu au récit original du groupe Mvastu? Il ne se trouve pas dans Lv, et il a été traité d'une manière tout à fait particulière dans la Nidānakathā. D'autre part il manque aussi dans Lv l'épisode du cadeau des objets à honorer, qui sans aucun doute a dû appartenir à la version originale de ce groupe. La Nidānakathā, qui place cet événement avant le repas, semble avoir renversé la chronologie originale. Ainsi, il faut bien croire que le récit en question entre dans le cadre original du groupe Mvastu.

## 5. Les épisodes de Māra.

A l'époque dont il s'agit ici, nous trouvons des épisodes de Māra dans Mvastu, Lv, Nidānakathā, Birm et Msv. Dans ces textes, à l'exception de Msv, il est dit que les filles de Māra viennent à Bhagavat pour le séduire. Lv et Msv ont seuls un récit où Māra lui-même se rend auprès de Bhagavat pour le faire entrer dans le Nirvāṇa. Cet épisode précède dans Lv celui des filles de Māra, qui vient immédiatement après; dans Msv c'est à cette époque la seule histoire de Māra. M. Windisch a fait un examen approfondi des deux épisodes, Māra und Buddha 125 et suiv. et 33 et suiv. (surtout 66 et suiv.); dans son ouvrage se trouvent traduits la plupart des textes correspondants sanscrits et palis.

### Le récit Parinirvātu.

A deux reprises Māra est venu, dit on, prier Bhagavat d'entrer dans le Nirvāṇa, la première fois peu après l'Abhisambodhana, la seconde peu de temps avant sa mort, au moment où Bhagavat se décide à quitter la vie. Notre source principale est le Sūtra du Parinirvāṇa, le Mahāparinibbānasutta du Dīgha-nikāya pali (PTS 2: 102 et suiv.) et son équivalent dans le Dīrgha-Āgama. L'histoire du second parinirvātu y est raconté. Cependant on commence par y faire allusion à une occasion antérieure, où la même chose s'est passée; puis on

raconte l'histoire de ce premier parinirvātu sous la forme d'un dialogue entre Bhagavat et Ananda. Dans les deux rédactions du sūtra, celle du Nikāya et celle de l'Agma, la scène se passe sous l'Ajapālanigrodha. Voici le passage en question [1]:

Ekaṃ idāhaṃ Ananda samayaṃ Uruvelāyam viharāmi najjā Nerañjarāya tīre Ajapāla-nigrodhe paṭhamābhisambuddho. Atha kho Ānanda Māro pāpima yenāhaṃ ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvā ekamantaṃ aṭṭhāsi. Ekamantaṃ ṭhito kho Ananda Māro pāpimā maṃ etad avoca: »Parinibbātu dāni bhante Bhagavā, parinibbātu Sugato, parinibbāna-kālo dāni bhante Bha' gavato» ti. Evam vutte aham Ananda Māraṃ pāpimaṃ etad avocaṃ: Na tāvāham pāpima parinibbāyissāmi yāva me bhikkhu (bhikkhuniyo, upāsakā, upāsikā) [2] na sāvakā bhavissanti vyattā vinītā visāradā bahussutā dhamma-dharā dhammānudhamma-patipannā sāmīci-paṭipanna anudhamma-cārino, sakaṃ ācariya-kaṃ uggahetvā ācikkhissanti desessanti paññāpessanti paṭṭhapessanti vivarissanti vibhajissanti uttāni-karissanti, uppannaṃ parappavādaṃ saha dhammena suniggahītaṃ niggahetvā sappātihāryaṃ dhammaṃ desessanti . . . . . Na tāvāhaṃ papima parinibbāyissāmi yāva me idaṃ brahmacariyaṃ na iddhañ c'eva bhavissati phītañ ca vitthārikaṃ bāhujaññaṃ puthu-bhūtaṃ, yāvad eva manussehi suppakāsitan» ti.

Dans le Divyāvadāna, p. 200 et suiv, est intercalé un récit qui dans son ensemble s'accorde essentiellement avec le Mahāparinibbānasutta; cependant l'entretien particulier avec Ānanda y manque, et en revanche, il est indiqué dans le récit même que la demande a été faite sous l'arbre de la Bodhi. Il y a aussi une version dans l'Udāna (Udāna p. 62); elle suit, pour la composition, le Mahāparinibbānasutta sans citer toutefois le dernier entretien avec Ananda. Puis viennent Lv et Msv, qui ne parlent que du premier parinirvātu; dans l'un et l'autre l'événement se passe sous l'arbre de la Bodhi.

M. Windisch est d'avis que »l'histoire détachée» (die Einzelerzählung) de Lv présente la forme la plus ancienne qui se

---

[1] Dīgha-nik. PTS 2: 112 et suiv.

[2] Pour chacune de ces catégories le récit est donné en entier comme pour les bhikkhus.

soit conservée de cette légende. M. Windisch voit dans l'idée fondamentale un témoignage qui place le Parinirvātu peu après l'Abhisambodhana: »Māra muss sich darein fügen, dass Buddha seiner entrückt ist, er will nun wenigstens verhindern, dass Buddha andere nach sich zieht».

M. Windisch croit aussi avoir trouvé une raison de forme à l'appui de cette opinion dans les paroles finales *duḥkhī . . . mahīṃ vilikhan viṣayam me 'tikrānta iti*, qui rappellent la fin-cliché du plus ancien type des histoires de Māra, c.-à-d., d'après M. Windisch, les récits du Mārasamyutta. Cependant cette raison de forme est illusoire, car, conformément à la composition, ces paroles ne font pas dans Lv la fin de l'histoire de Māra, mais — comme nous le prouverons plus loin — le commencement de l'épisode des filles de Māra venant immédiatement après [1].

L'argument de contenu n'est guère solide non plus. Nos textes ne parlent pas en sa faveur. Parmi toutes les biographies du Bouddha, il n'y en a que deux, Lv et Msv, l'une et l'autre de date récente, qui mentionnent à cette place cet événement; et dans l'un, c.-à-d. Lv, l'épisode en question est une intercalation de la part du rédacteur de ce texte; dans le schème des semaines qui suivent l'Abhisambodhana, schème qui forme la base de Lv, cet épisode manquait, c'est là un fait prouvé. A cela vient s'ajouter que ce passage, dans le Mahāparinibbānasutta, fait l'impression d'être une intercalation récente [2]. La raison pour laquelle nous trouvons l'histoire de Māra tout entière, justement à la fin de la vie du Bouddha, M. Windisch l'a lui-même parfaitement indiquée: »Es könnte im Anschluss an dieses parinibbātu der Zeitpunkt bestimmt werden, in dem Buddha den Willen zum Leben vollständig aufgab».

A mon avis, il y a ici un nouvel exemple à ajouter à ceux, si nombreux, que nous avons constatés au cours de nos recherches, c.-à-d. que les rédacteurs des biographies récentes du Bouddha ont accepté des données qu'ils avaient rencontrées dans d'autres textes récents, et même fort récents, et les ont développés d'après leurs besoins. Nous en aurons tout à l'heure

---

[1] Ce qui n'empêche pas qu'elles ne soient en réalité, à l'origine, la fin du Mārasutta cité par M. Windisch comme terme de comparaison.

[2] Voir Winternitz JRAS 1911, p. 1149.

un autre exemple dans l'épisode des filles de Māra, où tout un sūtra »Les filles de Māra» a été introduit dans le texte. Les rédacteurs du Msv et du Lv ont pris le petit passage parinirvātu justement dans le Mahāparinirvāṇasūtra [1] — pour moi je n'en ai pas le moindre doute. Msv a ajouté cet épisode au récit du malaise éprouvé par Bhagavat après avoir mangé la nourriture offerte par les marchands; le rédacteur, sciemment ou à son insu, a été influencé par le milieu où il a trouvé le passage en question, c.-à-d. le sūtra de la dernière maladie et de la mort du Bouddha. Le rédacteur de Lv a profité de ce passage pour expliquer le découragement de Māra, dont il était question dans l'introduction du sūtra des filles de Māra qu'il avait trouvé dans l'original. Un changement caractéristique fait par le rédacteur du Lv et d'époque récente, c'est l'intercalation de la phrase: *(na tāvad ahāṃ . . . parinirvāsyāmi yāvad) . . . aparimitā bodhisattvā na vyākṛtā bhaviṣyanti anuttarāyāṃ samyaksaṃbodhau.*

## L'histoire des filles de Māra.

La rencontre des filles de Māra est mentionné dans les semaines qui suivent l'Abhisambodhana, dans Mvastu, Lv, la Nidānakathā et Birm, c.-à-d. dans les textes qui appartiennent au groupe Mvastu par le rapport qui existe entre eux au sujet de la manière dont est distribué l'intervalle entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana. M. Windisch a constaté [2] que le récit de Lv est fondé sur un sutta du Mārasaṃyutta, appelé *Dhītaro.* Ceci s'applique à plus forte raison aux récits du Mvastu et de la Nidānakathā. Je ferai d'abord un résumé du contenu de ce sutta et du sūtra de l'Agama qui y correspond.

**Le sutta pali Dhītaro.** Le sutta pali se trouve Saṃy.-nik. IV. 3. 5 (PTS 1 : 124). M. Windisch l'a traduit Māra und Buddha 119 [3]. Voici un aperçu de son contenu:

[1. Māra n'ayant pas réussi à tenter Bhagavat est assis découragé, dessinant sur la terre (Saṃy.-nik. IV. 3. 4. 11)].

---

[1] Bien certainement le récit de l'Udāna n'est pas non plus une Einzelerzählung détachée, mais un Mahāparinibbānasutta simplifié.

[2] Māra, p. 125.

[3] M. J. Charpentier a examiné ce sutta WZKM 1909, p. 40 et suiv.

2. Alors les trois filles de Māra vont demander à leur père dans une gāthā, quel est l'homme qui lui donne des soucis: »Nous le mettrons en ton pouvoir, enchaîné par les liens du désir (Samy.-nik. IV. 3. 5. 1).
3. Māra leur répond par une gāthā: *Arahaṃ sugato loke na rāgena suvānayo* (2).
4. Puis les trois filles de Māra allèrent auprès de Bhagavat et feignirent de vouloir lui rendre hommage. Il ne fit pas attention à elles (3).
5. Les filles de Māra, s'étant retirées, délibérèrent entre elles et résolurent — le goût des hommes étant si varié — de se changer successivement en cent femmes chaque fois d'un âge différent. Elles le firent et se rendirent auprès de Bhagavat prenant tour à tour les figures de jeunes filles, de femmes n'ayant pas encore porté d'enfant, de femmes ayant enfanté une fois, deux fois, de femmes d'âge moyen, enfin de femmes d'un âge avancé; mais comme la première fois qu'elles étaient venues vers lui, il ne se soucie pas d'elles (4—11).
6. Les filles de Māra se retirent en disant: »Notre père a dit la vérité.»

   Elles se disent: notre père avait raison en disant: *Arahaṃ sugato loke na rāgena suvānayo* (12).

   Elles se disent entre elles: »S'il avait été un ascète non affranchi, il eût perdu la raison, il sécherait comme un roseau» (13).
7. Les filles de Māra allèrent auprès de Bhagavat, et Taṇhā prononça cette gāthā: *Sokāvatiṇṇo nu vanasmiṃ jhāyasi;* »pourquoi ne cherches-tu pas l'amitié des hommes?»
8. Bhagavat lui répondit par cette gāthā: *Atthassa pattiṃ hadayassa santiṃ*, absorbé dans le dhyāna, il ne peut lier aucune amitié. Méditant là-dessus (15—16).
9. Alors Arati prononça une gāthā: *Kathaṃ vihārī bahulo dha bhikkhu | pañcoghatiṇṇo.* Et Bhagavat répondit de nouveau par une gāthā, de deux strophes cette fois: 1. *Passaddhakāyo suvimuttacitto.* 2. *Evaṃ vihārī bahulo dha bhikkhu | pañcoghatiṇṇo* (17—18).
10. A la fin c'est Rāga qui dit sa gāthā: *Acchejja taṇhaṃ gaṇasaṅgha-vārī*, après quoi Bhagavat répond en prononçant la gāthā du récit de Sāriputta et Moggallāna: *Nayanti ve mahāvīrā saddhammena Tathāgatā* (19—20).
11. Les trois filles retournent à leur père. En les voyant, il récite une gāthā: *Bālā kumudanāḷehi pabbataṃ abhimatthatha* (21—22).
12. Gāthā qui résumant le récit: *daddallamānā āgāñchuṃ*, »brillantes, les filles vinrent vers Bhagavat, mais Bhagavat les

chassa». Peut-être faut-il cependant voir dans cette gāthā la suite de celle de Māra qui précède immédiatement; c'est ainsi qu'elle fut considérée plus tard (23).

**Le sūtra de l'Āgama: Les filles de Māra.** Nous trouvons aussi dans le Saṃyuktāgama le sūtra des filles de Māra; il en existe deux traductions: l'une plus ancienne, Éd. Tōkyō XIII. 5. 10 b 3—11 a 12 et l'autre, plus récente, XIII. 4. 26 a 5—26 b 16. Ces deux traductions, qui ne concordent pas toujours, surtout dans les gāthās, s'accordent en général avec le sutta pali. Voici cependant quelques exceptions. La fin du sūtra précédent, *Sattavassāni*, nous montrant Māra qui n'a pas réussi à séduire Bhagavat, assis par terre découragé et y dessinant, cette fin sert d'introduction au sūtra des filles de Māra. — La partie médiane, où les différentes métamorphoses des filles sont décrites, a été abrégée dans l'Āgamasūtra, d'ailleurs pas de la même manière dans les deux traductions; de plus, les différents âges ne sont pas indiqués d'une manière analogue dans les deux textes. — La gāthā *arahaṃ sugato loke* là où elle se trouve pour la seconde fois dans le texte pali (voir le 6e point du résumé), manque. — Les deux dernières gāthās du sutta pali se retrouvent toutes deux dans l'Agamasutra; seulement l'ordre en est interverti, la gāthā *bālā kumudanāḷehi* étant précédée de la gāthā *daddallamānā āgāñchuṃ*. Dans l'Āgamasūtra, la première de ces deux gāthās est divisée en trois strophes, dont chacune finit par le même demi-vers nouveau. La première strophe se compose des deux premiers demi-vers de la gātha palie, mais dans l'ordre inverse. Le troisième demi-vers de la gāthā pali fait seul, avec le nouveau demi-vers final mentionné ci-dessus, la troisième strophe de la gāthā du sūtra de l'Āgama. La deuxième ne garde de l'ancien fond que le premier pāda du quatrième demi-vers pali: *khāṇuṃ va urasāsajja* (au lieu de *khāṇuṃ va* on semble avoir lu *āṇaṃ* (souffle), car c'est traduit: de la poitrine vous avez voulu saisir le vent). Ce qui, en sanscrit, a pu correspondre au nouveau demi-vers n'est pas facile à deviner; les deux traductions ont un sens tout à fait différent. — Le sūtra garde la fin ordinaire des histoires de

Māra: Māra disparaît malheureux; il retourne dans son palais.

**Le Mahāvastu.** C'est ce sūtra, dont nous avons comparé les deux rédactions différentes, qui fournit le récit du Mvastu, cependant non sans changements, parfois très importants.

Lorsque les filles de Māra viennent à Bhagavat sous la figure de femmes âgées, ce n'est pas, d'après Mvastu, pour séduire Bhagavat, mais pour lui faire des questions. Les sūtras réservent les questions pour une nouvelle visite qu'elles lui rendent plus tard. Ce changement dans l'ancien enchaînement des événements doit être la cause de ce que, dans le Mvastu, l'affirmation des filles que Bhagavat ne pouvait être influencé comme l'eût été tout autre homme dans la même situation, affirmation qui suit ici dans les sūtras, manque à cette place; nous ne la retrouvons qu'à la fin du récit. Dans Mvastu, les gāthās ne sont prononcées que par deux des filles de Māra; la troisième gāthā n'apparaît qu'à la fin du récit. L'ordre des gāthās est tout autre dans Mvastu que dans les sūtras. La couple de gāthās qui est à la place 2 dans les sūtras, se trouve à la place 1 dans le Mvastu. Dans la gāthā réponse de Bhagavat à cette première couple de Mvastu, les deux strophes ont changé de place. La première couple de gāthās des sūtras [1] se trouve dans le Mvastu à la place 2. Mvastu a omis dans la gāthā réponse à cette couple, le second demi-vers de la rédaction des sūtras. En tête de cette même gāthā sont placés les deux demi-vers que nous connaissons, du sutta pali de Sattavassāni [2]. Ils forment dans celui-ci le premier et le troisième demi-vers d'une autre gāthā qui figure comme réponse à la même gāthā qu'ici. De la troisième couple de gāthās enfin, il ne reste que la question. La réponse omise est remplacée par deux demi-vers *giriṃ nakhehi khanatha* de la gāthā *bālā*

---

[1] C'est à tort que M. Senart a changé ici en *lobham apsye* le *sarvaṃ prahāya bhavalobhajalpaṃ* des manuscrits; *°lobhajappam* se trouve à la place correspondante dans le sutta Sattavassāni, et ceci est vérifié aussi par une des traductions du sūtra de l'Āgama; avec ce choix à peu près arbitraire des demi-vers, il n'y a pas à s'étonner si la continuité laisse à désirer.

[2] Dans la version de l'Āgama, les strophes originales du »Sūtra des sept années» ont été presque tout à fait supplantées par celles du »Sūtra des filles de Māra».

*kumudanālehi*, qui suit immédiatement dans les sūtras; un nouveau demi-vers y a été ajouté. Cette gāthā, à savoir *giriṃ nakhehi khanatha*, que les sūtras ont mis dans la bouche de Māra, est donc prononcée ici par Bhagavat. Dans Mvastu, comme dans les sūtras, les filles de Māra retournent auprès de leur père, à la fin du récit. C'est là qu'on retrouve le petit passage où est constatée l'impassibilité de Bhagavat; seulement, dans Mvastu ce sont les filles de Māra qui en parlent à leur père. Ce passage se joint d'une manière assez maladroite au récit précédent. Le rédacteur s'est servi du cliché traditionnel pour décrire le départ de Māra, et bien que la description se rapporte ici aux filles de Māra, le singulier a été conservé.

Mvastu a la même introduction que le sūtra de l'Āgama. La forme générale de la partie médiane s'accorde aussi mieux avec le sūtra de l'Āgama qu'avec le sutta pali. En revanche, sur quelques points, Mvastu s'approche plus de la rédaction en pali. Influencé par le *daddallamānā* de la dernière gāthā, le récit en prose de l'Āgama sūtra dit aussi que les filles de Māra, avant d'aller vers Bhagavat pour la première fois, avaient revêtu des formes lumineuses. Dans ce même sūtra, elles répètent leur prière deux fois à chaque occasion. De ces deux détails, on ne trouve rien dans le Mvastu, ni dans le sutta pali. Dans la strophe de Mvastu *giriṃ nakhehi khanatha,* nous trouvons réunis les deux demi-vers qui se suivent dans la version palie; dans le sūtra de l'Āgama, la combinaison des demi-vers était toute différente. Tout prouve que le rédacteur de Mvastu s'est servi d'une version qui n'était pas aussi éloignée du sutta pali, que la rédaction du même sūtra que nous trouvons dans l'Āgama non-pali.

**Le Lalitavistara.** Le récit de Lv se fonde sur le même sūtra, seulement il a été raccourci et changé d'une façon tout à fait différente de celle de Mvastu.

Nous retrouvons dans Lv comme dans Mvastu l'introduction du sūtra de l'Āgama; de même, le premier entretien de Māra avec ses filles s'y trouve tout entier, tandis que le long morceau en prose qui suit dans le sūtra est expédié en deux lignes. Les filles de Māra viennent à Bhagavat sous la forme

de petites filles, de jeunes femmes et de femmes d'âge moyen. Bhagavat ne se soucie pas d'elles et les change en vieilles femmes débiles. Lv a donc omis le long dialogue entre Bhagavat et les filles de Māra. En revanche, il a introduit un motif tout nouveau: la punition. Les filles retournent à leur père et le prient de leur rendre leur vraie figure. Pour le discours qui commence leur prière, le rédacteur s'est servi du petit passage où il est question de l'impassibilité de Bhagavat, comparé aux autres hommes, seulement la prose s'est changée en vers dans Lv. Ce passage est donc, ici encore comme dans Mvastu, adressé à Māra. Celui-ci répond que le Bouddha seul pourra les aider. A la prière des filles de Māra, Bhagavat répond, comme dans Mvastu, par les mêmes deux demi-vers de la gāthā finale de l'original, et il leur pardonne.

Le rédacteur de Lv est presque seul à déclarer que c'est Bhagavat qui a changé les jeunes filles en vieilles femmes. Sauf dans cette rédaction cet avis ne se retrouve en effet que dans Msv — dans le grand récit de la lutte entre Māra et le Bodhisattva. La Nidānakathā réprouve énergiquement cette opinion, émise par »quelques maîtres».

Lv s'accorde dans quelques détails avec Mvastu par opposition aux sūtras. Tous les deux indiquent au commencement du récit en prose que les filles n'ont pas obéi aux recommandations de leur père. Mvastu: *pitur Mārasya vacanaṃ akaritvā*; Lv: *pitur vacanaṃ aśrutvā.* Dans la gāthā *arahaṃ sugato loke*, le *Māradheyyam atikkanto* du troisième pāda est remplacé dans les deux — sous l'influence de l'introduction des Sūtras — par *visayaṃ*(°*yo*) *me*(*hy*) *atikrāntas.* Le premier pāda de la première gāthā *arahaṃ sugato loke* est omis dans la réitération, également dans l'un et l'autre texte. Mais les deux rédactions se séparent, en apparence du moins, quand il s'agit de ce qui remplace le pāda perdu. Mvastu donne *adya me vadhaṃ pi tāta*, et Lv les mots en prose qui précèdent dans la plupart des autres textes, entre autres dans la Nidānakathā: »*satyaṃ vadasi nas tāta* et qui, chose étonnante, manquent dans la prose du Mvastu. La variante de Mvastu est sans doute une ancienne corruption de la leçon de Lv. Dans le deuxième pāda de la même gāthā, le *rāgena suvānayo* du texte pali est rendu

dans le Mvastu, à l'une et à l'autre place, par *rāgeṇa sa ānayo* [1], ce qui est remplacé dans Lv, à la répétition de ce passage, par *rageṇa sa nīyate*; dans l'un et l'autre texte *sa* correspond donc à *su°* du pali. Au premier endroit, Lv a aussi fait un changement, mais tout différent de celui de la répétition. De la gāthā *bālā kumudanāḷehi* Lv non plus n'emploie que les mêmes deux demi-vers que nous avons trouvés dans Mvastu; en revanche, le nouveau demi-vers de Mvastu y manque. Il est à remarquer que dans Lv, comme c'était le cas dans Mvastu, la gāthā est prononcée par Bhagavat et non par Māra. Dans Mvastu nous avons pu suivre comment s'est accompli ce changement.

Le mélange d'éléments anciens et nouveaux, qui existe dans Lv, se trahit par les mots conjonctifs. Dans les parties qui ont été empruntées à l'ancien sūtra, nous trouvons 378: 1 et 4 *atha khalu,* ailleurs (378: 13, 17, 379: 69) *tatas* avec le pronom démonstratif. Cependant le rédacteur a employé, comme toujours, des prétérits à côté des présents: *akarṣus, adhyatiṣṭhat,* outre *āha, āhus* etc.

**La Nidānakathā.** En général la Nidānakathā suit d'assez près le récit du sūtra de l'Āgama. L'introduction du sūtra y est. Seulement elle est plus développée: on raconte ce qu'a pensé Bhagavat chaque fois qu'il a tracé une ligne sur la terre. Au lieu des questions et des réponses nous trouvons une couple de vers de Dhammapāda récités par le Bouddha. Ensuite les filles de Māra retournent chez leur père et avouent qu'il leur avait dit la vérité sur Bhagavat. Le passage où il s'agit de l'impassibilité de Bhagavat, comparé aux autres hommes, est donc placé à la fin comme dans le Mvastu, et les paroles sont adressées à Māra, comme dans Mvastu et Lv.

Conclusion. Il résulte de notre analyse que les épisodes des filles de Māra, que contiennent les trois textes appartenant au groupe Mvastu, proviennent tous d'une même variante du sūtra original — malgré les grands et nombreux changements qu'ils ont subis en divers endroits dans Lv et la Nidānakathā. Cette variante a dû ressembler au sūtra de

[1] Les manuscrits ont *sa ānaye*, dans un cas *sa āneyo*. Au premier endroit, M. Senart restitue *suvānayo* au second, *sa āniye.*

l'Agama et non au sutta pali, du moins par le fait que l'introduction a dû s'y trouver. Elle diffère de tous les deux, du moins en ce que le jugement de l'impassibilité de Bhagavat et la gāthā qui s'y rapporte sont placés à la fin du récit et ne sont pas prononcés par les filles de Māra entre elles, mais s'adressent à leur père. La plupart des ressemblances, sinon toutes, qu'on trouve entre Mvastu et Lv, doivent être attribuées à ce commun modèle.

### 6. **La rencontre du brahmane moqueur.**

Suivant le Mvagga, dans la deuxième semaine après l'Abhisambodhana Bhagavat reçoit la visite d'un brahmane moqueur, *huhuṅkajātiko brāhmaṇo*», qui lui demande ce qui caractérise le vrai brahmane. Bhagavat répond par cette strophe:

*yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo*
*nihuhuṅko nikasāvo yatatto*
*vedantagū vusitabrahmacariyo,*
*dhammena so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeyya,*
*yass' ussadā n'atthi kuhiñci loke 'ti.*

Dans aucune autre version nous ne trouvons cet épisode placé à cette époque. Le Mvastu est le seul texte qui le connaisse avec le Mvagga; il se retrouve Mvastu III. 325: 2—9 dans la marche vers Bénarés, où il a son pendant dans l'ancien récit d'un autre ascète, le brahmacarin Upaka. De la prose du Mvagga nous ne trouvons rien dans le Mvastu, mais le brahmane — dont du reste le nom, Nadin, est indiqué — y est appelé aussi *brāhmaṇa huhuṃkajātika.* La gāthā s'y trouve, seulement elle est modifiée de la manière suivante:

*yo brāhmaṇo bāhitapāpadharmo*
*nihuhuṃko niṣkaṣāyo yatātmā*
*kṣīṇāśravo antimadehadhārī*
*dharmeṇa so brāhmaṇo brahmavādaṃ vadeya.*

Nous retrouvons cette strophe dans l'Udānavarga XXXIII: 14. Là, le troisième demi-vers est inaltéré, identique à la

version palie, mais le cinquième demi-vers surnuméraire manque dans l'Udānavarga comme dans le Mvastu.

Il est évident que le récit en prose du Mvagga provient de la gāthā. Le terme concret de *nihuhuṅko* de la gāthā: »celui qui ne dit pas *huhuṃ*», a fait naître le *huhuṅkajātiko brāhmaṇo*.

## Les schèmes des groupements des récits d'après les épisodes.

D'après le nombre et l'enchaînement des épisodes, les textes se divisent en groupes.

**Le Mhāvagga.** Il y a d'abord Mvagga, isolé, avec ses quatre épisodes:

I. Connaissance du Pratītyasamutpāda.
II. Rencontre du brahmane moqueur.
III. Rencontre de Mucilinda.
IV. Nourriture offerte par les marchands.

**Groupe Mūlasarvāstivādin.** Un groupe est formé par Msv et Joei-ying. Comme dans la plupart des autres chapitres de la biographie, Joei-ying suit ici la version Msv; voyez surtout l'histoire des deux marchands. Msv et Joei-ying ne donnent que deux semaines:

I. Nourriture offerte par les marchands.
II. Rencontre de Mucilinda.

Le récit de la nourriture offerte par les marchands est précédé dans Joei-ying d'un petit passage où Sujātā offre à manger à Bhagavat après le bain pris par celui-ci dans la Nairañjanā. C'est le récit de la nourriture présentée par Sujātā et du bain qui suit, précédant l'Abhisambodhana, qu'on a placé là et sous une forme altérée; cf. l'épisode de Sujātā dans le groupe Dhg et la suite de l'épisode de Gayā dans Mvastu. Dans ce groupe, l'épisode du Pratītyasamutpāda sert d'introduction au Brahmayācana et n'appartient donc pas en réalité au schème.

**Groupe Dharmagupta.** Les récits de Dhg et de Mśās constituent un groupe. Il se distingue surtout par le rôle qu'y joue la conversion de Sujātā et de sa famille. Les semaines sont au nombre de sept, y compris le Brahmayācana

qui compte alors comme dernière semaine. La différence générale existant entre ces deux versions est celle-ci: dans Mśās l'action caractéristique de chaque semaine est placée au début et, dans Dhg, au contraire, à la fin de la semaine.

| **Dhg.** | **Mśās.** |
|---|---|
| I. Sous l'arbre de la Bodhi. Conversion de Trapuṣa et Bhallika. | I. Sous l'arbre de la Bodhi. Les 12 nidānas. Maladie du Bouddha. |
| II. Sous l'arbre de la Bodhi. Maladie du Bouddha. | II. Sous l'arbre de la Bodhi. Conversion de Trapuṣa et Bhallika. |
| III. Sous l'arbre de la Bodhi. La nourriture demandée à Uruvilvā. Conversion d'un brahmane. | III. Chez Mucilinda. |
| IV. Sous l'arbre Li-p'ouo-na. La nourriture demandée à Uruvilvā. Conversion de Sujātā (femme du brahmane et fille du chef du village). | IV. Sous l'arbre de la Bodhi. La nourriture demandée à Uruvilvā. Sujātā, fille du brahmane Sena, convertie. |
| V. Sous l'arbre Li-p'ouo-na. La nourriture demandée à Uruvilvā. Conversion du fils et de la fille du brahmane. | V. Sous l'arbre de la Bodhi. La nourriture demandée à Uruvilvā. Conversion de Sena. Conversion de la femme de Sena. Conversion des sœurs de Sujātā. |
| VI. Chez Mucilinda. | VI. En se rendant sous l'arbre Ajapālanyagrodha le Bouddha convertit une femme qu'il rencontre sur la route barattant du beurre. |
| [VII. Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Le Brahmayācana.] | [VII. Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Le Brahmayācana.] |

Quel rapport y a-t-il en réalité entre Dhg et Mśās? Sans aucun doute c'est Dhg qui représente la rédaction originale. Placer dans la deuxième semaine l'offrande des marchands, comme le fait Mśās, bien qu'il ne se soit écoulé que sept jours depuis l'Abhisambodhana, puisqu'il s'agit du début de la semaine, est tout à fait anormal. De plus il est illogique de commencer par la maladie. Les conversions accumulées dans la cinquième semaine et les événements qui servent à remplir cette semaine ne nous font assurément pas non plus l'impression d'appartenir à l'original. D'après les termes du texte, le Bouddha entre dans le village d'Uruvilvā trois jours de suite et ne se retire sous l'arbre de la Bodhi pour sept jours qu'après ces visites. Naturellement le rédacteur n'a pu avoir l'intention de déranger volontairement la division traditionnelle du temps. Il a sans doute voulu qu'on regarde cette semaine avec trois jours de conversions et sept jours de dhyāna comme une des semaines ordinaires; cependant le remaniement se fait sentir d'une manière incontestable. Enfin il est évident que la femme battant du beurre qui figure dans la sixième semaine de Mśās est un personnage secondaire, introduit plus tard. Ajoutons à cela qu'il est facile de constater qu'en général Mśās présente moins de caractère original que Dhg qui lui est apparenté.

Voici comment il faut sans doute comprendre le développement spécial de Mśās. Mśās se fonde sur un récit comme celui de Dhg. Le rédacteur a voulu introduire dans sa version le récit de l'acquisition de la connaissance du Pratītyasamutpāda, qu'il connaissait et savait appartenir dans une autre source à la première semaine. Il avait, de plus, le souvenir vague d'une femme faisant du beurre qui devait aussi jouer un rôle dans l'histoire en question. Cette femme est le double d'un personnage du schème initial: Sujātā. Avant l'Abhisambodhana, elle offre au Bodhisattva de la nourriture — justement du lait concentré. Cependant, le nombre des semaines que le rédacteur avait à sa disposition était fixé. Alors il s'est tiré d'affaire en plaçant l'acquisition de la connaissance du Pratītyasamutpāda dans la semaine de la maladie du Bouddha, qui était dans l'original la seconde et où celui-ci en effet a accompli fort peu de chose, et en plaçant ensuite le tout —

conformément à la source dont il tient le Pratītyasamutpāda — immédiatement après l'Abhisambodhana, dans la première semaine, avant l'offrande des marchands. Évidemment il lui était indifférent d'avoir ainsi déplacé l'offrande contrairement à la chronologie traditionnelle et d'avoir placé la maladie avant sa cause. Ensuite il a fait entrer dans une seule et même semaine la conversion des différents membres de la famille de Sujāta — gagnant ainsi une semaine pour la femme à la baratte — sans se soucier des dites absurdités de forme qui en sont nées. De cette façon il a pu réaliser ses intentions en se servant du cadre ancien.

**Groupe Mahāvastu.** Le schème des semaines qui suivent l'Abhisambodhana, dont nous trouvons des variantes dans Mvastu, Tsi, Lv, la Nidānakathā et Birm, présente un tout autre aspect.

Dans toutes les rédactions la charpente de ce schème est la même. Au bout de sept jours Bhagavat a quitté telle place, et dans telle autre il a passé de nouveau sept jours. S'il n'y a rien de particulier à raconter sur la semaine en question, on n'en dit pas davantage. Dans le cas opposé, le récit qui s'y rapporte vient après la phrase introductive. Il est difficile d'établir la forme originale de cette phrase. Elle a dû se rapprocher surtout de celle de Mvastu. Que l'on y compare la forme du second commencement de la version Lv, qui est presque identique à celle de Mvastu. Dans Mvastu le verbe est au prétérit.

Je présente p. 110—111 un tableau des sujets des différentes rédactions en question.

Le schème original du groupe Mahāvastu. Dans ce groupe, il n'y a pas, comme dans le groupe Dhg, une variante identique à la forme originale du schème.

La première semaine se passe en méditation sous l'arbre de la Bodhi; sur ce point toutes les variantes s'accordent. D'après Mvastu et Lv, qui représentent probablement la version primitive, Bhagavat pense: »Ici j'ai atteint la Bodhi; ici j'ai anéanti la naissance, la vieillesse etc.« La deuxième semaine se passe, d'après Mvastu, Tsi et la Nidānakathā, dans le voisinage de l'arbre de la Bodhi, d'où Bhagavat regarde l'arbre sans cligner des yeux. Lv place cet épisode dans

la troisième semaine. Cela vient cependant d'un déplacement récent, car dans le schème original une longue et une courte promenade ont rempli sans aucun doute la troisième et la quatrième semaine. Il est vrai que dans Mvastu et dans Tsi, qui l'imite, il n'est pas parlé d'une courte promenade, mais seulement d'une promenade longue: *dīrgha caṃkrama* ou *mahācaṃkrama;* cependant ces épithètes supposent une promenade précédente qui a été courte. La même chose est prouvée par la Nidānakathā. Elle a, justement dans la troisième et la quatrième semaine, et correspondant à ces deux promenades, d'abord une promenade dans un ratanacaṃkama, créé par Bhagavat, puis un séjour dans un ratanaghara, élevé par les dieux, où Bhagavat, assis sur un trône, étudie l'Abhidhammapitaka; la forme de la tradition est évidemment toute récente, mais le fait fondamental reste. Mvastu, et suivant l'exemple de celui-ci, Tsi, ont dans la quatrième semaine au lieu de la petite promenade, une visite chez Kāla, roi des nāgas. Il me semble évident que l'ancienne histoire de l'autre roi des nāgas, Mucilinda, que l'on trouve partout dans les récits des semaines qui suivent l'Abhisambodhana, a amené ce récit, tout comme l'offrande des marchands, dans le schème Dhg, a attrait l'offrande de Sujātā. Le rédacteur n'a pas oublié Kāla, roi des nāgas, qui avait louangé le Bodhisattva allant vers l'arbre de la Bodhi,[1] pour Mucilinda, qui apparaît ici pour la première fois dans l'histoire du Bouddha. D'après Mvastu, Tsi et Lv, Bhagavat a passé la cinquième semaine chez Mucilinda, et la sixième, sous l'arbre Ajapālanyagrodha. La Nidānakatha et Birm ont l'ordre inverse, ce qui est probablement dû à un déplacement récent. Nous avons parlé en détail de l'aspect original de l'épisode de Mucilinda dans ce groupe, en examinant cet épisode à part. Dans le schème original du groupe Mahāvastu, une rencontre des filles de Māra était placée dans la semaine passée sous l'arbre d'Ajapāla, ou dans celle de la petite promenade aux environs de l'arbre de la Bodhi; dans la Nidānakathā et Birm c'est le premier de ces cas, et dans Lv, le dernier. Le Mvastu, qui a omis la petite promenade,

[1] M. Foucher, L'art gréco-bouddhique 384 voit là »un exemple très caractérisé des confusions que favorisait l'apparition sur les bas-reliefs de ces figures de Bouddha . . . avant la Sambodhi.»

parle de cette rencontre dans la semaine de la grande promenade; Tsi n'en dit rien. Ce n'est pas par hasard que l'épisode des Filles de Māra est localisé dans les textes palis sous l'arbre Ajapālanyagrodha, et dans les textes non-palis, dans le dans le voisinage de l'arbre de la Bodhi. Autant que j'en puis juger, cette différence est suivie d'une manière continue dans les textes des sūtras des deux canons. Mvastu et Lv ont rempli la semaine passée sous l'anbre d'Ajapāla, chacun à sa manière (voir plus loin). Toutes les variantes font nourrir Bhagavat par Trapuṣa et Bhallika le dernier jour de la septième semaine. Les épisodes supplémentaires de la distribution des cheveux et des ongles comme objets de vénération et de la maladie du Bouddha semblent avoir figuré déjà dans le schème initial. Ils sont racontés tous deux dans Mvastu, Tsi, la Nidānakathā et Birm., bien que sous une forme un peu différente. Dans Lv ils manquent.

Les divers textes ont développé de manière différente le schème initial.

Le Mahāvastu. Dans le Mvastu on a ajouté dans la première semaine une série de gāthās qui décrivent d'abord les divers miracles et les hommages des dieux après l'Abhisambodhana, puis le bonheur de différentes catégories d'hommes. Cette gāthā se retrouve sous la même forme dans le deuxième Avalokitasūtra. Au récit des Filles de Māra, épisode commun du groupe, le rédacteur de Mvastu a ajouté un Dharmalabdhajātaka. Nous avons signalé plus haut que Mvastu a remplacé la petite promenade du schème initial par un épisode de Kāla. Dans Mvastu l'épisode de Mucilinda est très confus; cf. plus haut. L'histoire détaillée d'Ajapāla qui suit dans la sixième semaine n'appartient pas au schème original. Il précède la formule introductive du schème qui apparaît une page et demie plus loin, comme s'il n'eût jamais été auparavant question d'Ajapāla. Le récit est écrit exclusivement dans le style A: en phrases nominales et avec des *so dāni* réitérés. Dans la septième semaine, non seulement le rédacteur a placé après l'histoire de Trapuṣa et Bhallika les épisodes qui s'y rapportent: ceux des objets à honorer, de la maladie du Bouddha, de la naissance miraculeuse de la harītakī, mais encore il y a ajouté un épisode où il raconte comment le Bouddha lave et déplisse son

## Tablau des récits

| | Mvastu. | | Tsi. |
|---|---|---|---|
| I. | Sous l'arbre de la Bodhi: »Ici j'ai atteint la Bodhi». Gāthās. | I. | Sous l'arbre de la Bodhi. 12 Nidānas. |
| II. | Près de l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha regarde l'arbre sans cligner des yeux. | II. | Près de l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha regarde l'arbre sans cligner des yeux. |
| III. | Grande promenade. Le Bouddha est tenté par les filles de Māra. Un Jātaka. | III. | Sur la promenade Marīci. |
| IV. | Dans la demeure de Kāla. | IV. | Dans la demeure de Kāla. |
| V. | Chez Mucilinda. | V. | Chez Mucilinda. |
| VI. | Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Histoire d'Ajapāla. | VI. | Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Histoire d'Ajapāla. |
| VII. | Dans le bois Kṣīrikā. Rencontre des marchands. Le cadeau des cheveux et des rognures d'ongles. Bhagavat malade. Indra apporte une harītakī pour le guérir. De la queue du fruit Bhag. fait pousser un arbre. Bhag. lave dans la Pāṇikhātā le pāṃśukūla de Gavā et se baigne lui-même dans l'étang. | VII. | Dans le bois Kṣīrikā. Rencontre des marchands. Le cadeau des cheveux et des ongles. Le Bouddha tombe malade. Un dieu apporte une harītakī, qui guérit le Bouddha. Le Bouddha fait pousser un arbre. |

du groupe **Mahāvastu**.

| | **Lv.** | | **Nidānakathā.** |
|---|---|---|---|
| I. | Sous l'arbre de la Bodhi: »Ici j'ai atteint la Bodhi. | I. | Sous l'arbre de la Bodhi (12 nidānas). Le Yamakapāṭihāriya. |
| II. | Grande promenade. | II. | Près de l'arbre de la Bodhi. Le Bouddha regarde le trône sans cligner des yeux. |
| III. | Le Bouddha regarde le maṇḍa sans cligner des yeux: »Ici j'ai atteint la Bodhi». | III. | Promenade dans le Ratanacaṃkama. |
| IV. | Petite promenade. | IV. | Dans le Ratanaghara, où il étudie l'Abhidhammapiṭaka. |
| V. | Chez Mucilinda. | V. | Sous l'arbre Ajapālanigrodha. Bouddha est tenté par les filles de Māra. |
| VI. | Sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Le Bouddha en s'y rendant rencontre nombre d'ascètes. Tathāgata s'aperçoit que le monde brûle à cause de la naissance etc. | VI. | Chez Mucilinda. |
| VII. | Sous l'arbre Tārāyaṇa. Rencontre des marchands. Au bois Kṣīrikā. | VII. | Sous l'arbre Rājāyatana. Bhagavat veut se rincer la bouche. Indra apporte une harītakī, qui lui guérit l'estomac, un cure-dent et de l'eau dentifrice. Rencontre des marchands. Le cadeau des cheveux et des rognures d'ongles. |

Śāṇapāṃśukūla et se baigne lui-même dans la Nairañjanā. Cet épisode est une vieille connaissance que nous avons trouvée à la même place dans Joei-ying et dans Lv et Tsi, immédiatement après le période d'ascétisme. Il remonte en dernier lieu au récit des miracles chez Uruvilvā-Kāśyapa (Mvagga I. 20: 1—6), et c'est à cet endroit là qu'il faut l'examiner en détail. Dans le Mvastu il est précédé d'une introduction où il est question de Gavā, qui, dans sa vie terrestre, avait donné ce vêtement à Bhagavat. Ce récit est l'œuvre du rédacteur; comme celui d'Ajapāla, qu'il suit autant que possible, phrase pour phrase, il est écrit dans le style A.

Fouo-pen-hing-tsi. Tsi, en général, imite Mvastu. Donc Tsi contient l'épisode de Kāla tout à fait comme Mvastu et encore le même passage que Mvastu au début de l'épisode de Mucilinda, lequel, à coté de cela, suit cependant d'assez près la version palie, non celle de Mvastu. Tsi a encore le long récit d'Ajapāla, le récit de la maladie du Bouddha et de la naissance miraculeuse de l'arbre harītakī. En revanche, l'histoire de Gavā est omise, sans doute parce qu'un épisode correspondant avait déjà été raconté. L'épisode des Filles de Māra ne se trouve pas non plus dans Tsi. Il y a surtout un point important où Tsi diffère du Mvastu: Ce qui remplit la première semaine, c'est l'acquisition de la connaissance du pratītyasamutpāda, dont la narration suit presque complètement le récit pali.

Le Lalitavistara. Lv commence à trois reprises son rapport des sept semaines. La première fois nous trouvons d'abord la formule du schème, puis une narration rapide des miracles et une autre plus longue des hommages rendus par les divinités, dont la plus grande partie est en vers. Je renvoie pour ceux-ci au Sommaire, et je constaterai seulement que les parties en prose sont entièrement de date récente. Le premier morceau en prose présente le cliché traditionnel du bonheur universel et du tremblement de terre. Viennent ensuite des scènes où les Bouddhas garnissent le monde d'ombrelles et où les Bodhisattvas des dix contrées du ciel présentent leurs louanges à Bhagavat. Les Bouddhas et les Bodhisattvas ne sont mentionnés que dans des passages qui, comme ceux-ci, sont relativement modernes. Leur origine assez récente

se révèle aussi par le style: le morceau en prose qui raconte les hommages des Kāmāvacaras apsaras se compose d'une phrase de neuf lignes dont plus de sept sont remplies par une longue file d'épithètes du Tathāgata. Les autres commencements, qui sont courts, parlent toujours d'hommages et d'offrandes d'ombrelles, de vêtements, de parfums, de fleurs etc. — le tout, des clichés récents.

Le désir du rédacteur de faire entrer dans son récit une gāthā où il s'agisse de la première semaine sous l'arbre de la Bodhi fut la cause du second commencement. Cette gāthā (où entre autre choses l'Abhisambodhana est comparé à l'abhiṣeka d'un roi) place dans la première semaine après l'Abhisambodhana le moment où le Bouddha regarda l'arbre de la Bodhi sans cligner des yeux. Le rédacteur n'a donc pas hésité à introduire cette anecdote dans la première semaine, quoique dans les deux autres commencements il ait donné d'autres récits pour cette même semaine et quoique, bientôt après, il place la dite anecdote dans la troisième semaine. Dans le morceau en prose qui introduit la gāthā, nous trouvons outre les présents narratifs avec *sma,* des prétérits dans le genre du style suivant: *cittāni* ou *spṛhām utpādayām āsuḥ; atha khalu . . . devaputras tasyām eva parṣadi samnipatito 'bhūt; vyāhārṣit.*

Le récit suivi commence enfin 377: 1. Nous avons déjà parlé d'une partie des changements que Lv a faits dans la distribution originale. Lv a renversé l'ordre originale entre la deuxième et la troisième semaine. Dans Lv, l'étendue des promenades est indiquée; la première comprend l'univers entier, la seconde s'étend de l'océan oriental jusqu'à l'océan occidental. Il est peut-être nécessaire de signaler que cette indication est sans aucun doute une addition au schème original qu'il faut attribuer au rédacteur de Lv. L'épisode des filles de Māra tel qu'il se présentait dans l'original, a été abrégé et altéré, et on l'a fait précéder d'un petit épisode de Māra. La semaine passée sous l'arbre d'Ajapāla, à laquelle ne se rattachait aucun récit particulier dans le schème initial, a été rempli par Lv d'une manière tout à fait curieuse. Bhagavat en route, rencontre une foule d'ascètes — entre autres des »Gautamas« (sic!) — qui lui demandent comment il a supporté le temps affreux qu'il faisait pendant la semaine de Mucilinda.

Bhagavat leur répond par la gāthā de l'épisode de Mucilinda. C'est la question de Mucilinda, comment se porte Bhagavat, appartenant à toutes les autres versions non-palies qui est développée ici en épisode indépendant. Le contenu des méditations de Bhagavat arrivé sous l'arbre: »les sens de l'homme sont *ādipta*«, est une anticipation évidente du motif du sermon de Gayāśīrṣa (Mvagga I. 21). Les récits supplémentaires ne se retrouvent pas dans Lv.

L'absence de l'épisode de Kāla, dans la version Lv nous indique une rédaction plus proche de l'original que celle du Mvastu. Dans celui-ci il a été la cause du déplacement de l'épisode des Filles de Māra. D'autre part, il y a de grandes ressemblances entre ces deux versions; je signale en particulier l'épisode des Filles de Māra et celui de la rencontre des marchands. Dans ce dernier, Lv seul a la même gāthā de bénédictions que le Mvastu. Et comment ne pas croire que les gāthās d'hommages rendus par différentes catégories de divinités et que, dans Lv, nous trouvons dans le premier récit de la première semaine, ont leur origine dans la longue gāthā correspondante du Mvastu où sont énumérées les mêmes catégories de divinités rendant hommages.

La Nidānakathā et la version birmane. La Nidānakathā et Birm n'ont pas gardé la disposition rigoureusement schématique. Nous avons déjà parlé des principaux changements faits dans le schème même. Dans la premierè semaine, Bhagavat se souvient de tout ce qu'il a fait pour atteindre son état actuel. Ceci correspond à un passage de Joei-ying et de Siou, où il est indiqué que ces paroles de Bhagavat ont été prononcées immédiatement après l'Abhisambodhana. Dans I-tchou, ce passage faisait partie de l'épisode de Mucilinda, placé aussi dans cette rédaction immédiatement après l'Abhisambodhana. Nous trouvons encore dans cette première semaine le récit des dieux doutant que Bhagavat soit réellement devenu bouddha et aussi le Yamakapāṭihāriya, qui dans Lv et Tsi a été accompli peu après l'Abhisambodhana — La version Birmane suit dans l'essentiel la Nidānakathā.

## Genèse des schèmes d'après lesquels se groupent les épisodes.

Récapitulation des schèmes et des épisodes. Nous ferons ici une récapitulation rapide des versions. Le récit du Majjh.-Nik. passe directement, sans indications chronologiques, de l'épisode de l'Abhisambodhana à celui du Brahmayācana [1]. Bear, Hing et Kouo placent sept jours de méditation ou de jeûne entre les deux événements. Le groupe Msv et Joei-ying comprend deux semaines: celle des marchands et celle de Mucilinda; Joei-ying a, de plus, l'offrande de Sujātā; tous les deux ont joint au Brahmayācana le Pratītyasamutpāda. Le Mvagga seul parle de quatre semaines: Pratītyasamutpāda, huhuṅkajātiko brāhmaṇo, Mucalinda, Les marchands. Dans le groupe Dhg et Mśās, nous trouvons six semaines: Les marchands, La maladie du Bouddha, L'offrande d'un brahmane; celle de Sujātā, sa femme; celle de ses enfants; Mucilinda. Mśās a en outre: Pratītyasamutpāda et L'offrande d'une femme qui bat du beurre. Le groupe Mvastu, Tsi, Lv, Nidānakathā, Birm, a sept semaines: Sous l'arbre de la Bodhi; Dans le voisinage de l'arbre de la Bodhi; Grande promenade; Petite promenade, avec l'épisode de Māra; Mucilinda; Sous l'arbre Ajapālanyagrodha; Les marchands. Tsi a encore Pratītyasamutpāda. Par un échange Tsi et Mvastu ont de plus L'épisode de Kāla.

Il y a là un tel bariolage, une telle variété de récits qu'on ne peut peut-être en trouver un semblable que dans la période

---

[1] Il en est de même du Dīpaṅkaravastu de Mvastu (Mvastu I. 230: 12 et suiv.). Le document Mahāyāna que cite M. Edkins Chinese Buddhism, 24, dit expressément que les sept premiers jours étaient remplis par les exhortations de Brahma.

de la vie du Bouddha qui dure depuis le retour à Kapilavastu jusqu'au Parinirvāṇa. La chronologie et les sujets varient d'une manière également frappante.

Genèse des schèmes appartenant aux récits non-Mahāvagga. Examinons d'abord tous les schèmes excepté celui du Mahāvagga. Dans la diversité bigarrée que nous avons signalée, il y a pourtant quelques points fixes et les traces d'une histoire.

Le Bouddha nourri par les marchands et La maladie du Bouddha (épisode qui s'y rattache) forment avec celui de Mucilinda le récit du groupe Msv.

Ces deux épisodes servent de base au schème du groupe Dhg. L'histoire des marchands offrant de la nourriture a tout naturellement rappelé Sujātā, qui, de son côté, avait la première porté à manger au Bodhisattva après les années d'ascétisme. De cette manière quatre semaines seulement étaient remplies. On y a remédié en dédoublant le motif de Sujātā, par l'introduction de sa famille, et l'on a atteint le nombre désiré de sept semaines, y compris le Brahmayācana.

Dans le groupe Mvastu nous retrouvons les deux épisodes. Le séjour sous l'arbre de la Bodhi pendant la première semaine a donné quatre semaines par une simple division: le repos sous l'arbre de la Bodhi, le repos aux environs de l'arbre, la promenade dans le voisinage, la promenade plus éloignée. Le séjour sous l'arbre d'Ajapāla correspond peut-être à une tradition plus ancienne; cf. Mvagga. Sous cet arbre s'est localisé, alternativement, le seul épisode essentiellement différent des deux épisodes en question que nous trouvions dans ces schèmes: celui des Filles de Māra. Cet épisode est cependant un sūtra indépendant, emprunté ailleurs, et son intercalation ici est due à l'indication du temps et du lieu fournie par l'introduction de la suite de sūtras à laquelle il appartient.

Ce n'est que plus tard que l'épisode du Pratītyasamutpāda a pénétré dans deux récits de ces schèmes non-Mvagga, c.-à-d. dans Mśās et Tsi. Dans Msv, on trouve ce sūtra indépendant ajouté à l'histoire du Brahmayācana — phénomène qui s'explique de la même manière que l'existence de cette histoire dans le Mvagga; voir ci-dessus.

Le brahmane moqueur ne figure dans aucun de ces récits.

La rencontre de Mucilinda et celle des marchands offrant de la nourriture au Bouddha sont donc les deux épisodes sur lesquels se fondent exclusivement les trois schèmes non-Mvagga, pour répartir le temps dans l'intervalle existant entre l'Abhisambodhama et le Brahmayācana. Les autres épisodes sont tous accidentels; nous pouvons expliquer et retracer leur provenance des deux épisodes plus anciens ou de leur combinaisonavec ceux-ci.

Genèse du schème du Mahāvagga. Trouvons-nous, dans le schème de Mvagga, comme c'était le cas dans les schèmes déjà analysés, les traces de l'histoire de sa genèse? Je le crois.

La raison qui incita le rédacteur à introduire dans la version l'épisode du Pratītyasamutpāda est bien facile à trouver. Déjà dans la première partie du Brahmayācana, la difficulté de comprendre le Pratītyasamutpāda est présentée comme un obstacle qui empêche Bhagavat de prêcher la loi. C'est à cause de cette remarque que le rédacteur de Mvagga (comme plus tard celui de Msv) a voulu, dans l'épisode de l'acquisition de la connaissance du Pratītyasamutpāda, expliquer ce que c'est que ce Prātityasamutpāda, en se servant de la formule traditionelle. L'époque où la connaissance de cette formule des douze causes fut acquise par le Bouddha — formule qui décidément circulait déjà depuis longtemps indépendante — ne fut pas fixé dès le début: dans les sūtras, on trouve l'indication d'une autre époque, celle qui précédait l'Abhisaṃbodhana. La gāthā du Brahmane moqueur, d'où est né le récit de la rencontre du brahmane moqueur, se rattache sans aucun doute aux gāthās de la partie précédente (celle du Pratītyasamutpāda), lesquelles parlent du »brahmane», et voilà pourquoi cet épisode peu intéressant a été intercalé dans Mvagga. Restent donc, dans Mvagga comme dans les trois schèmes analysés plus haut, les deux épisodes de Mucalinda et des Marchands.

La structure intérieure de Mvagga ne justifierait donc pas une mise à part de celui-ci en regard des rédactions non-Mvagga. Là encore les deux épisodes de Mucilinda et des Marchands sont des centres fixes autours desquels se groupent d'autres épisodes, dont l'apparition est due à des causes fortuites.

Il faut signaler que la tradition récente des Sthaviravādins

— à l'éxception de l'Udāna — ne connaît pas le récit de Mvagga des quatre semaines, ou du moins ne s'en occupe pas. Nous avons déjà fait observer que cette partie tout entière manque dans la rédaction de Majjh-nik., et aussi que la tradition des Sthaviravādins n'hésite pas à placer l'acquisition de la connaissance du Pratītyasamutpāda, non pas dans les semaines après l'Abhisambodhana, mais à l'époque de l'Abhisambodhana même; voir p. ex. Mahāpadānasuttanta. Dans les semaines qui suivent l'Abhisambodhana, la tradition récente des suttas des Sthaviravādins a mis une rencontre des filles de Māra ou de Māra luimême dont nous ne trouvons rien dans Mvagga. La Nidānakathā appartenant à la même école, qui connaît le récit de Mvagga — car il le cite — et qui suit en général Mvagga, a pourtant préféré un autre récit où il n'est question ni du Pratītyasamutpāda ni du brahmane moqueur et où nous trouvons au contraire une rencontre des filles de Māra.

Comparaison des schèmes et conclusion. Il y a un moyen qui paraît assez simple d'expliquer la variation de distribution que présente cette partie dans les différents schèmes: c'est la supposition que le récit primitif de la section Upasampadā du Vinaya n'aurait contenu aucune indication sur cette époque. Majjh.-nik. et Bcar auraient ensuite gardé cette phase, et les autres schèmes, sans en excepter Mvagga, auraient puisé dans la tradition générale, qui ne connaissait que les épisodes de Mucilinda et des Marchands, et les auraient développés, chacun à leur manière.

Cette supposition pourrait être appuyée par plusieurs circonstances: l'histoire de la genèse du récit des semaines de Mvagga, l'appréciation de celui-ci dans la tradition ultérieure des Sthaviravādins, la grande variété des différents schèmes. On pourrait encore trouver un nouvel appui à cette supposition dans le fait que l'art ne représente presque pas cette époque de la vie du Bouddha (cf. Foucher L'art grécobouddhique 414 et suiv.).

Cependant il faut la rejeter. Nous ne trouvons pas de nouveaux récits indépendants en dehors de ceux de Mvagga, et ceux qui existent en commun avec Mvagga sont, quant à la forme, des développements de la rédaction du Mvagga. Et les constatations qu'on peut faire, au cours d'un examen

comparatif plus étendu sur les rapports entre les deux rédactions, rend nécessaire cette conclusion. Parmi les circonstances qui ont causé la corruption de Mvagga telle qu'elle se présente dans les textes non-Mvagga, citons d'abord le fait que cette partie de la biographie du Bouddha s'est trouvée placée juste à la jonction des deux parties principales de la biographie et que, par conséquent, elle a été sujette à des altérations quand on les a réunies. Ajoutons le caractère anecdotique de la partie — composée de petits récits détachés — qui invitait à de nouveaux développements du même genre.

## Résumé des résultats de l'étude sur l'intervalle entre l'Abhisambodhana et le Brahamayācana.

Nous pouvons résumer ainsi les résultats de notre étude sur la partie de la biographie du Bouddha qui comprend l'intervalle entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana:

Dans le récit qui se trouve au début de la section Upasampadā et qui fournit les exemples de cette section du Vinaya, une partie comprenant ces semaines se trouvait en tête. Elle se rattache au Brahmayācana qui suit, et il paraît douteux qu'elle ait été composée du premier jet avec le reste du récit Upasampadā. Elle donne l'impression d'être une addition, mais nous ne la connaissons que faisant partie de celui-ci. Cette partie a subi dans les divers textes non-Mvagga des changements importants, qui s'expliquent en particulier par la place qu'elle occupe dans l'ensemble de la biographie et par son contenu anecdotique.

Nous trouvons des groupements de textes apparentés. Ainsi Dhg et Mśās forment un groupe, Mvastu et Lv en forment un autre. Le schème de ceux-ci a été adopté par Tsi et la Nidānakathā. Msv se trouve isolé, et c'est à lui que le Joei-ying, ouvrage récent, doit avoir emprunté son texte. Le Bcar, avec les textes qui s'y rattachent [1], ainsi que le Majjh.-nik. a tout à fait omis cette partie. Dans la version du Majjh.-nik. le récit Upasampadā a été abrégé sur d'autres

[1] et aussi le document du Mahāyāna de M. Edkins.

points aussi, et il ne faut pas la mettre au même rang que le Buddhacarita.

Les versions non-Mvagga ont complété leurs récits en intercalant d'autres motifs connus, apparentés aux deux motifs anciens retenus, à savoir la rencontre de Mucilinda et la rencontre des marchands. L'épisode des marchands qui donnent à manger au Bouddha inspire celui de Sujātā qui a déjà accompli cette action. Mucilinda, roi des nāgas, entraîne l'apparition de l'autre roi des nāgas, Kāla. Enfin les indications trouvées dans des sūtras indépendants ont causé l'introduction des histoires des filles de Māra et ensuite de lui-même, dans les textes non-Mvagga. De cette manière sont nés les différents épisodes de l'intervalle entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana.

D'autre part, les deux épisodes principaux de Mvagga ont pénétré même dans les textes qui se taisent sur cet intervalle, c.-à-d. le groupe Bcar [1] — la chronologie et le milieu en étant alors changés. Dans ces textes nous les trouvons placés après le Brahmāyācana, le plus souvent dans la marche vers Bénarès. C'est là aussi que le Mvastu a placé l'épisode du Brahmane moqueur, tiré du Mvagga.

---

[1] Ainsi que dans le document du Mahāyāna cité par M. Edkins.

# Le Brahmayācana.

## Sommaire des versions.

**Version des Sthaviravādins.** (Mvagga I. 5).

A. Bhagavat préfère ne pas prêcher la loi.
   1) Venant de l'arbre Rājāyatana, Bhagavat reste sous l'arbre Ajapālanigrodha (§ 1).
   2) Il pense que la loi est trop profonde; s'il la prêche, elle ne lui rapportera que de la peine (§ 2).
   3) Une gāthā est prononcée qui exprime la même chose: *kicchena me adhigataṃ* (§ 3).
   4) Bhagavat préfère ne pas prêcher la loi (§ 4 début).

B. Brahma sollicite pour la première fois Bhagavat de prêcher la loi; Bhagavat refuse.
   1) Ce que pense Brahma connaissant la résolution de Bhagavat (§ 4 suite).
   2) Quittant le ciel de Brahma, il se rend auprès de Bhagavat (§ 5).
   3) Brahma sollicite Bhagavat de prêcher la loi: il en est qui la reconnaîtront (§ 6).
   4) Brahma prononce une gāthā de la même portée: *pātu-rahosi Magadhesu pubbe* (§ 7).
   5) Bhagavat refuse, comme plus haut = Sthv A 2—4, §§ 2—4 début (§ 8).

C. Brahma sollicite pour la deuxiéme fois; Bhagavat refuse de nouveau = plus haut Sthv B 3 et 5, § 6 depuis *desetu* et § 8 (§ 9).

D. Brahma sollicite pour la troisième fois; Bhagavat consent.
   1) Sollicitation de Brahma, = plus haut Sthv B 3, § 6 depuis *desetu* (§ 10 début).

2) Bhagavat regarde l'univers de l'œil du Bouddha.
   a) Les différents êtres ont des caractéres différents (§ 10 suite),
   b) comme les lotus de l'étang (§ 11).
3) Bhagavat, reconnaissant que les êtres ont des caractères différents, prononce une gāthā où il consent (§ 12).
4) Connaissant que Bhagavat consent, Brahma disparaît (§ 13).

**Version de la Nidānakathā.**
(Jāt. I. 81: 4—14; cf. Birth stories 111).

Cette version est un petit extrait du récit du Mvagga. Cependant, il n'y a qu'une seule sollicitation. Brahma venant auprès de Satthā est accompagné de Sakka, de Suyāma, de Santusita etc.

**Version birmane** (Birm 108—110).

La version birmane rend presque littéralement le récit de Mvagga, mais sans gāthās. Cette version ne connaît pas non plus un refus de la part du Bouddha; la sollicitation n'est donc pas répétée.

**Version des Dharmaguptas.**
(Éd. Tōkyō XV. 5. 6 b 17—7 b 6.)

A. Bhagavat ne veut pas prêcher la loi.
   1) Ayant quitté l'arbre de Mucilinda, roi des nāgas, Bhagavat va sejourner sous l'arbre Ajapālanyagrodha.
   2) Bhagavat se demande si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée; il prononce une gāthā; et ne prêche pas la loi = Sthv A 2—4.

B. Brahma sollicite Bhagavat pour la première fois de prêcher la loi; Bhagavat refuse.
   1) Réflexions de Brahma après la résolution de Bhagavat. Il se rend auprès de Bhagavat et le sollicite de prêcher = Sthv B 1—3.
   2) Bhagavat refuse = Sthv B 5 et plus haut Dhg A 2.

C. Deuxième sollicitation de Brahma; Bhagavat consent.
   1) Sollicitation de Brahma ≊ [1] Sthv B 1 et 3.
   2) Brahma finit par le premier śloka de la gāthā Sthv B 4: *pāturahosi Magadhesu pubbe.*
   3) Bhagavat regarde l'univers. Les différents êtres ont des caractères différents; comme les lotus de l'étang. S'en étant aperçu, Bhagavat récite une gāthā, où il consent à la demande. Après ce consentement. Brahma disparaît = Sthv D 2—4.

**Version des Mahīśāsakas.** (Éd. Tōkyō XVI. 1. 90 a 7—20).

A. Bhagavat ne veut pas prêcher la loi.
   1) Bhagavat se trouve depuis sept jours sous l'arbre Ajapālanyagrodha.
   2) Bhagavat se demande si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée; il dit une gāthā et ne prêche pas la loi = Sthv A 2—4.

B. Trois fois Brahma sollicite Bhagavat de prêcher la loi.
   Réflexions de Brahma quand il apprend la résolution de Bhagavat. Allant à Bhagavat il le sollicite de prêcher = Sthv B 1—3. »Ainsi par trois fois.»

C. Bhagavat consent.
   1) Brahma dit une gāthā ≊ Sthv B 4: *pāturahosi Magadhesu pubbe.*
   2) Bhagavat regarde l'univers. Les êtres ont des caractères différents; comme les lotus de l'étang Sthv D 2.
   3) Il prononce une gāthā où il consent. Connaissant son consentement Brahma disparaît = Sthv D 3 (depuis la gāthā) — 4.

[1] Dans l'aperçu suivant le contenu, le signe = veut dire que les passages en question sont identiques (ou tout à fait ou avec des exceptions sans aucune importance), ≊ signifie qu'il y a de petites divergences au point de vue de la forme, ∾ qu'il y en a de plus importantes, enfin )( que la matière est la même mais que la forme ne présente que peu d'analogie par ex. une concordance d'ordre général dans le choix des mots, non dans la composition de la phrase.

### Version du Fouo-pen-hing-tsi.

(Éd. Tōkyō XIII. 8. 48 b 11—49 b 14;
cf. Beal Legend 241—243).

A. Bhagavat ne veut pas prêcher la loi.
Bhagavat se trouve sous l'arbre de la Bodhi.
1) Bhagavat se demande si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée; une gāthā est prononcée = Sthv 2—3.
2) Voyant que la loi est si profonde, Tathāgata(!) veut jouir dans l'araṇya et ne veut pas prêcher la loi. Vient ensuite une gāthā qui dit la même chose.

B. Brahma sollicite Bhagavat de prêcher la loi; Bhagavat y consent.
1) Réflexions que fait Brahma connaissant la résolution de Bhagavat. Il va chez Bhagavat et le sollicite de prêcher ≌ Sthv B 1—3.
2) Brahma dit une longue gāthā dont les deux premiers ślokas correspondent à la gāthā Sthv B 4: *pāturahosi Magadhesu pubbe* et dont le reste est en partie identique aux ślokas du même passage dans Lv F 2.
3) Bhagavat regarde avec compassion les différents mondes. Tous les êtres ont des caractères différents; comme les lotus de l'étang. Ayant vu cela il dit une gāthā où il consent à prêcher = Sthv D 2—3.
4) A cette nouvelle Brahma disparaît ≌ Sthv 4.

### Version du Buddhacarita.

(Éd. Tōkyō XXIV. 7. 62 a 7—15; cf. Beal 1178—1191).

A. Le Bouddha préfère se taire.
1) Il regarde l'arbre de de la Bodhi sans cligner des yeux pendant sept jours: »Ici j'ai atteint l'accomplissement de mes voeux précédents«.
2) Il regarde les êtres de l'oeil du Bouddha, il veut les conduire à la pureté. Mais la loi est trop profonde, comment la prêcher? Il préfère éviter cette peine en se taisant.

B. Le Bouddha hésite encore une fois.

Se rappelant son vyākaraṇa il veut de nouveau prêcher la loi. Il considère les êtres et leurs kleśas.

C. Brahma le sollicite de prêcher, et il s'y décide.

S'apercevant de ses pensées, Brahma va chez lui et dit: Les êtres sont différents, les uns ont de lourds kleśas, les autres en ont peu. Toi qui as passé la mer des douleurs, de la naissance et de la mort, sauve les autres, qui sans ton secours y périraient. Brahma s'en va, et le Bouddha se décide à prêcher.

### Version du Fouo-pen-hing.

(Éd. Tōkyō XXIV. 7. 25 a 6—25 b 3; chap. 17 a).

Bhagavat regarde l'univers et préfère se taire. Brahma s'en aperçoit, descend du ciel de Brahma et le sollicite de distribuer l'amṛta. Parabole des lotus. Bhagavat ayant cédé à sa demande Brahma s'en va de nouveau.

### Version de Kouo-k'iu-hien-tsai-in-kouo.

(Éd. Tōkyō XIII. 10. 18 b 13—19 a 8).

A. Tathāgata préfère ne pas prêcher la loi.

1) Regardant l'arbre de la Bodhi Tathāgata fait cette réflexion: c'est ici que j'ai épuisé les āśravas.

2) Il se demande si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée. Les êtres sont bien mauvais; ils ne la comprendront pas. Il préfère entrer dans le Parinirvāṇa et prononce une gāthā )( Sthv A 2—3.

B. Brahma sollicite Tathāgata de prêcher la loi; Tathāgata y consent.

1) Sachant la résolution de Tathāgata Brahma s'afflige, car il considère ce qu'a fait Bhagavat(!) pour le salut des hommes dans les kalpas précédents, et ce que sera maintenant leur sort.

2) Il s'en va solliciter Tathāgata: Tu as fait jadis telle et telle chose; les êtres sont mauvais; pourtant il y en a qui comprendront )( Sthv B 3.

3) Śakra et tous les dieux jusqu'aux Nirmitavāśavartins supplient Tathāgata de tourner la roue de la loi.

4) Bhagavat répond qu'il voudrait bien prêcher la loi, mais qu'elle est trop subtile et trop profonde. On ne la comprendrait pas )( Sthv A 2 (A 5).

5) Les dieux renouvellent encore deux fois leur sollicitation.

6) Au septième jour Tathāgata cède à leurs sollicitations.

7) Connaissant sa résolution les dieux le quittent.

8) Pendant sept jours Bhagavat, de son oeil de Bouddha, regarde les êtres; les uns ont l'esprit sublime, les autres médiocre ou bas, de même, les kleśas sont bas, médiocres ou sublimes.

### Version des Mūlasarvāstivādins.

(Traduction chin.: Éd. Tōkyō XVII. 3. 23 b 18—24 a 18. Cf. trad. thibét.: Annales du Musée Guimet 5: 14 et suiv.).

A. Bhagavat ne veut pas prêcher la loi.

Il est assis sous l'arbre de la Bodhi.

1) Bhagavat craint que la loi ne soit trop profonde pour qu'on la prêche. Il préfère rester dans un lieu solitaire et jouir de la loi ≌ Sthv A 2.

2) Il ne prêche pas la loi )( Sthv A 4.

B. Brahma sollicite Bhagavat de prêcher la loi; Bhagavat y consent.

1) Réflexions de Brahma après la résolution de Bhagavat. Il va auprès du Bouddha ∾ Sthv B 1—2.

2) Brahma dit une gāthā presque identique à celle de Sthv B 4: *pāturahosi Magadhesu pubbe.*

3) Bhagavat lui répond par une gāthā analogue à celle qui se retrouve Sthv A 3: *kicchena me adhigataṃ.*

4) Brahma sollicite Bhagavat de prêcher la loi.

a) Les hommes ont des caractères différents. Même ceux qui ont peu de kleśas, s'ils n'entendent pas prêcher la loi, ils ne la comprendront que peu et mal = Sthv D 2 a; cf. Sthv B 3.

b) Les hommes sont comme les lotus de l'étang; ils ont des caractères différents. Ceux qui ont peu de kleśas s'ils n'entendent pas prêcher la loi ne la

comprendront que peu et mal. Prêche-la-leur, ils comprendront ∾ Sthv D 2, B 3 fin.

5) Bhagavat se décide à regarder les hommes de l'œil du Bouddha. Il voit que leurs caractères sont différents etc. (= plus haut Msv B 4 a) et il est saisi de pitié.

6) Bhagavat prononce une gāthā où il consent à prêcher la loi. Connaissant cela, Brahma se retire satisfait ≌ Sthv 3 fin — 4.

**Version du Mahāvastu.** (Mvastu III. 313: 18 — 322: 7).

A. Bhagavat préfère ne pas prêcher la loi.

1) Bhagavat reste sous l'arbre Nyagrodha en méditant sur le monde (—314: 1).

2) Il se demande si la loi n'est pas trop profonde pour qu'on la prêche; il préfère se taire et rester sur le mont d'araṇya; il prononce une gāthā ≌ Sthv A 2—3 (—314: 12).

B. Bhagavat préfère ne pas prêcher la loi.

1) Bhagavat venant d'être illuminé séjourne sous l'arbre Nyagrodha (—314: 14).

2) Il craint que la loi ne soit trop profonde pour être prêchée et préfère rester sur le mont d'araṇya gardant le silence ≌ Mvastu A 2, voir plus haut (—315: 1).

C. Śakra et Brahma sollicitent Bhagavat de prêcher la loi; Bhagavat refuse.

1) Brahma apprenant la résolution de Bhagavat, se rend auprès de Śakra et lui propose d'aller ensemble solliciter Bhagavat de prêcher. Śakra y consent (—315: 6).

2) Entourés de dieux et de yakṣas, ils vont à Bhagavat *atikrāntāye rātriye* (315—10).

3) Brahma prie Śakra d'exhorter Bhagavat à prêcher la loi (—315: 11).

4) Śakra adresse sa sollicitation à Bhagavat par un śloka dont la première demi-strophe se rapproche de près de celle du dernier śloka de la gāthā *uṭṭhehi vīra vijitasaṃgāma* (Sthv B 4). Bhagavat garde le silence (—315: 17).

5) Brahma dit: »Ce n'est pas ainsi qu'on sollicite les Tathāgatas à tourner la roue de la loi.» (—315: 19).
6) Śakra lui répond: »Toi, qui as vu les autres illuminés, prie-le toi-même!» (—316: 2).
7) Brahma sollicite Bhagavat en lui adressant un śloka qui ressemble au dernier śloka de la gāthā *uṭṭhehi vīra vijitasaṃgāma* (Sthv B 4). Bhagavat se tait encore (—316: 6).
8) Brahma et Śakra avec leur suite de dieux et de yakṣas disparaissent affligés (—316: 10).

D. Deuxième sollicitation de la part de Brahma; refus de Bhagavat.

1) »*Etthaṃ eva śrūyati.*» Bhagavat, venant d'être illuminé, reste sous l'arbre Nyagrodha (—316: 13).
2) *Atikrāntāyāṃ rātryāṃ* Brahma se rend auprès de Bhagavat et le sollicite, par la même gāthā qu'auparavant, cf. plus haut Mvastu C 7 (—316: 18).
3) Bhagavat lui répond par le śloka *pratiśrotagāmiko mārgo* c.-à-d. le dernier śloka de la gāthā *kicchena me adhigataṃ* (Sthv A 3) sous une forme un peu retouchée (—316: 21).
4) Sur le refus de Bhagavat Brahma disparaît désolé (— 317: 3).

E. Pour la troisième fois Brahma adresse la même sollicitation à Bhagavat; celui-ci cède.

1) »*Etthaṃ eva śrūyati*». Bhagavat venant d'être illuminé se trouve sous l'arbre Nyagrodha (—317: 6).
2) Il nait des *dṛṣṭigatas* parmi le peuple du pays de Magadha (—317: 10).
3) Brahma voyant cela se rend *atikrāntāyāṃ rātryāṃ* auprès de Bhagavat et prononce le premier śloka de la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe* (Sthv B 4) sous une forme un peu modifiée (—317: 18).
4) Bhagavat regarde le monde de l'œil de Bouddha. Les êtres ont des caractères différents, comme les lotus de l'étang. Ils forment comme ceux-ci trois groupes. Si Bhagavat prêche, le troisième groupe, *aniyato rāśiḥ*, comprendra; s'il ne prêche pas, ce groupe ne comprendra pas )( Sthv D 2—3 début (—318: 12).

5) Bhagavat ayant considéré toutes les circonstances, se décide à tourner la roue de la loi et prononce une gāthā où il cède à la prière de Brahma ≌ Sthv D 3 suite (—319: 7).

F. Le bruit de la résolution de Bhagavat se répand de ciel en ciel (—319: 18).

G. Bhagavat se sent autorisé à prêcher la loi. »*Etthaṃ eva śrūyati*». Bhagavat ayant considéré les qualités de ceux qui ont tourné auparavant la roue de la loi s'en trouve aussi digne (—322: 7).

**Version du Lalitavistara.** (Lv 392: 7—401: 20).

A. Le Tathāgata préfère ne pas prêcher la loi.

1) Tathāgata reste sous l'arbre Tarāyāṇa (—392: 8).

2) Il se demande si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée, préfère se taire et vivre en paix ≌ Sthv A 2 (—392: 19).

B. Le Tathāgata veut prêcher la loi, si Brahma l'en sollicite.
Le Tathāgata prononce une gāthā où est répété d'abord, dans le premier śloka, le contenu de la partie précédente en prose et où, après une longue explication, vient sa résolution de prêcher la loi, si Brahma le lui demande, puisque le peuple croit en celui-ci (—393: 16).

C. Le Tathāgata répand une lumière qui remplit le Chiliocosme entier (—393: 19).

D. Brahma sollicite — pour la première fois — le Tathāgata de prêcher la loi; le Tathāgata y consent.

1) Brahma apprend que Bhagavat a résolu de chercher le repos et de se taire; il veut le solliciter de prêcher (—394: 2).

2) Connaissant la résolution de Bhagavat Brahma dit aux dieux-brahmas sa pensée ≌ Sthv B 1. Il veut qu'ils aillent tous solliciter Bhagavat de prêcher (—394: 7).

3) Il vont au Tathāgata et Brahma le sollicite ≌ Sthv B 3 (—394: 16).

4) Brahma dit une longue gāthā où, en termes généraux, il répète sa sollicitation (—395: 10).
5) Le Tathāgata cède aux sollicitations, et les dieux, répandant sur lui une poudre divine de santal et d'aloès, disparaissent joyeux (—395: 15).

E. Śakra et Brahma sollicitent le Tathāgata de prêcher; il refuse.
1) Le Tathāgata hésite de nouveau et se demande encore si la loi n'est pas trop profonde pour être prêchée. — L'une de ses raisons est qu'il veut donner à Brahma l'occasion de faire une bonne action ∾ Sthv A 2, ∾ Lv A 2 (—396: 3).
2) Brahma, connaissant la résolution du Tathāgata, va trouver Śakra et lui propose de solliciter avec lui le Tathāgata de se raviser. Śakra y consent, et *atikrāntāyāṃ rātrau* ils se rendent accompagnés de dieux de toutes catégories auprès du Tathāgata, ∾ Mvastu C 1—2 (—396: 20).
3) Śakra dans une gāthā adresse sa sollicitation au Tathāgata; celui-ci se tait = Mvastu C 4 (—397: 3).
4) Brahma dit: »Ce n'est pas ainsi qu'on sollicite les Tathāgatas». Puis il sollicite lui-même le Tathāgata, par une gāthā, de prêcher la loi ∾ Mvastu C 5 et 7 (—397: 11).
5) Le Tathāgata lui répond en racontant d'abord ses doutes (comme plus haut, Lv A 2, en abrégé) et en prononçant ensuite la gāthā *kicchena me adhigataṃ* (Sthv A 3), toute entière, mais sous une forme légèrement modifiée et mettant les ślokas dans l'ordre inverse ∾ Mvastu D 3 (—397: 19).
6) Les dieux se retirent attristés. (—397: 22).

F. Pour la troisième fois Brahma sollicite le Tathāgata de prêcher; le Thathāgata consent.
1) Pour la troisième fois le Tathāgata préfère rester tranquille (—398: 1).
2) Ils naît des *dṛṣṭigatas* parmi le peuple de Magadha. Brahma le sachant et connaissant la pensée du Tathāgata, se rend *atikrāntāyāṃ rātrau* auprès de lui et dit une gāthā (≌ Mvastu E 2—3) dont le premier śloka correspond au premier de la gāthā *pāturahosi Maga-*

*dhesu pubbe* (Sthv B 4), sous une forme modifiée et dont le reste contient des exhortations, exprimées en termes généraux; cf. Tsi B 2 (—399: 20).

3) Le Tathāgata regarde l'univers de l'œil du Bouddha. Les hommes ont des caractères différents; comme les lotus de l'étang; ils forment comme eux trois groupes. Si le Tathāgata prêche la loi, le troisième groupe comprendra; s'il ne prêche pas, ce groupe ne comprendra pas = Mvastu E 4 (—400: 12).

4) Le Tathāgata prend pitié de ce groupe. Il dit une gāthā où il consent à prêcher ≌ Mvastu E 5 (—400: 19).

5) Connaissant cela, Brahma se retire satisfait (—400: 22).

G. Le bruit de la résolution de Tathāgata se répand de ciel en ciel (401: 20).

**Version du T'ai-tseu-joei-ying-pen-k'i.** (Éd. Tōkyō XIII. 10. 42 a 20—43 a 12).

Par la force de son *rddhi,* le Bouddha s'est transporté dans le Śailagūha. Absorbé dans le dhyāna, il médite sur les douze nidānas; le monde aura de la difficulté à les comprendre. Alors Brahma s'inquiète, il va chercher Śakra et lui dit: »Viens au Śailagūha et amène le divin musicien Pañcasika, pour le reveiller de son dhyāna. Pañcasika entonne son hymne:

Daśabala, écoute mon chant,
et réveille-toi de ton dhyāna.
Le rayon de ta lumière a pénétré jusque dans le septième ciel.
Le parfum de ta vertu surpasse le santal.
Les dieux supérieurs sont venus par une voie miraculeuse
et lèvent vers toi leurs regards, pour voir le vénérable.
Brahma et Indra, pleins de vénération,
baissent la tête, désirant t'écouter.
Le vœu formé jadis par le Bouddha,
dans cent kalpas il l'a réalisé, plein d'énergie fervente;
il a distribué les quatre grandes aumônes.
Les dix contrées du ciel ont reçu sa grâce.
Il a pur et immaculé observé les śīlas,
— — — — — — — — — — — —

A présent ta tâche est accomplie.
Par les śīlas, la kṣānti, le dhyāna et par ta sagesse,
tu as ébranlé la terre et tu as vaincu Māra.
Tu as à jamais abandonné le désir, la colère, la stupidité.
Pour toi il n'y a plus de vieillesse ni de mort.
Par charité réveille-toi.
Aie pitié des dieux et des hommes.
Ouvre le trésor du Dharma,
distribue les bijoux de l'amṛta.
— — — — — — — — — — —
Tous les êtres sont remplis d'attente joyeuse,
ils t'écouteront sans se lasser.
Ouvre la loi de l'immortalité,
fais-la descendre sur nous sans mesure.

Le Bouddha s'étant réveillé du dhyāna, Brahma le sollicite de prêcher la loi. (Ni la prose ni les gāthās qui se trouvent ici n'ont la forme habituelle.) Le Bouddha veut prêcher la loi.

**Version d'I-tchou-p'ouo-sa-pen-k'i.** (Éd. Tōkyō XIII. 10. 47 b).

Cette version, dont la dernière partie est bien courte et superficielle, omet cet épisode.

---

## Comparaison des textes au point de vue de la forme.

Il résulte de notre aperçu sur le contenu des textes que nous avons affaire à deux variantes principales de la tradition: l'une se rapprochant, de plus ou moins près, du texte de Sthv et à laquelle appartiennent toutes les rédactions excepté celles de Mvastu et de Lv; l'autre plus éloignée de Sthv et comprenant ces deux versions.

Toutes les rédactions, qu'elles se rapprochent ou qu'elles s'éloignent de Sthv, se sont servies des mêmes matériaux. Les parties correspondantes des différentes versions, quelle que soit leur place dans le contexte, se laissent comparer sans difficulté, non seulement en général mais encore en détail au point de vue du vocabulaire etc., en résumé, de la forme. On ne trouvera peut-être pas, un morceau de texte convenant mieux à une telle comparaison de forme que celui-ci. Je commencerai par elle avant de traiter les questions du sujet, celle des ressemblances et des différences de composition, de l'ensemble.

Dans la comparaison de forme, il faut laisser de côté les versions de Bcar, de Hing et de Joei-ying parce qu'elle sont tellement éloignées de la forme habituelle du récit.

### Hésitation de Bhagavat.
(Sthv A 2, Mvagga I. 5. 2).

De la partie en prose qui correspond à celle du Mvagga I. 5. 2, nous avons, outre dans le Mvagga, des récits complets aux endroits suivants: Dhg A 2, B 2, Mśās A 2, Tsi A 1,

Msv A 1, Mvastu A 2, B 2, Lv A 2, E 1 (E 5, quelques mots). Kouo B 4 apporte aussi quelque chose, Kouo A 2 presque rien. Des détails isolés se retrouvent aussi ailleurs, par ex Mvyutp. 144.

Voici le texte d'après Mvagga [1]:

atha kho bhagavâ sattâhassa accayena tamhâ samâdhimhâ vuṭṭhahitvâ Râjâyatanamûlâ yena Ajapâlanigrodho ten' upasaṃkami, upasaṃkamitvâ tatra sudaṃ bhagavâ Ajapâlanigrodhamûle viharati. ||1|| atha kho bhagavato rahogatassa paṭisallînassa evaṃ cetaso parivitakko udapâdi: adhigato kho my âyaṃ dhammo gambhîro duddaso duranubodho santo paṇîto atakkâvacaro nipuṇo paṇḍitavedanîyo. âlayarâma kho panâyaṃ pajâ âlayaratâ âlayasammuditâ. âlayarâmâya kho pana pajâya âlayaratâya âlayasammuditâya duddasaṃ idaṃ ṭhânaṃ yad idaṃ idappaccayatâ paṭiccasamuppâdo, idam pi kho ṭhânaṃ sududdasaṃ yad idaṃ sabbasaṃkhârasamatho sabbûpadhipaṭinissaggo taṇhakkhayo virâgo nirodho nibbânaṃ. ahañ ceva kho pana dhammaṃ deseyyaṃ pare ca me na âjâneyyuṃ, so mam' assa kilamatho, sâ mam' assa vihesâ 'ti. ||2||

La disposition du morceau entier est la même dans toutes les rédactions, excepté dans celles de Msv et de Kouo (cf. aussi, ci-dessous, Mvastu B et Lv A et E): les cinq propositions se suivent comme dans Mvagga [1]. Si dans Mvastu B la partie médiane est omise, cela doit dépendre de ce qu'on a voulu éviter une répétition complète de la partie précédente (Mvastu A). Ce qui nous frappe au contraire c'est l'absence du passage ālaya tout entier [2], de la phrase du premier sthāna et de l'introduction du deuxième sthāna dans les deux variantes du Lv. Ce n'est pas là un trait primitif, c'est ce que prouve l'accord de la majeure partie des rédactions; d'ailleurs le *yad uta* de Lv A (392: 11) est un reste de la rédaction complète. Lv E 1 passe directement de la première phrase aux catégories du deuxième sthāna. Lv A fait de même, en intercalant cependant dans la série des catégories d'abord une suite d'adjectifs (*avedito* 392: 11 — *sarvālambanasamatikrāntaḥ*

---

[1] Je cite aussi l'introduction.

[2] Parmi les épithètes nouvelles que présente Lv A se trouve aussi *anālayaḥ*, réminiscence de l'ancienne forme.

392: 15) [2] et puis (l. 16) le *śūnyatānupalambhaḥ* qui figure aussi dans Lv E 1 [3]. Le tout se présente comme une continuation de la phrase *adhigato kho me ayaṃ dhammo*, et tous les mots — substantifs et adjectifs — servent d'épithètes au *dhammo* de cette phrase. Les rédactions de Mvastu et de Lv, Mśās et Kouo ajoutent à ce passage soit une phrase où Bhagavat lui-même déclare qu'il préfère ne pas prêcher la loi soit une phrase qui constate ce fait. C'est une anticipation de ce qui est dit dans la phrase qui dans Sthv, Dhg et Tsi, suit la gāthā *kicchena me adhigataṃ* et qui manque à cet endroit dans ces rédactions ainsi que dans Msv.

Passons maintenant aux détails.

La première phrase du texte Sthv — formule que nous trouvons identique par ex. dans le Suttavibhaṅga Pārāj. I. 3. 1. et VIII. 1. 1. — a presque la même teneur dans Mvastu B (Mvastu A est entièrement différent: *Bhagavān . . . lokaṃ mīmāṃseti*), seulement *rahogatasya* y est précédé de *ekasya*, ce qui n'est pas une particularité de ce texte mais un trait commun à toutes les variantes sanscrites que je connais [1]; cette expression se retrouve encore Mvastu I. 329: 21 et dans les deux variantes de notre phrase de Lv (Lv A et Lv E 1) [4]. Il n'y a que Mvastu et Lv E 1 qui donne *ayam evaṃrupas*, ce qui remplace souvent le simple *evaṃ* du pali [5]. Lv E 1 se distingue de Mvastu par ce fait seul que *utpādi*, qui s'est conservé dans le Mvastu mais que le rédacteur de Lv n'aime point, a été supplanté dans Lv E 1 par *abhūt*. Lv A s'en éloigne encore davantage, ayant changé la locution entière, *evam cetaso . . . udapādi* en *abhavat*, expression plus simple et plus courante [6]. Les traductions chinoises ne nous disent rien sur ce point.

Dans la deuxième phrase: *adhigato kho me ayaṃ dhammo* etc., l'ordre des mots fut celui du pali; le verbe était sans aucun doute placé au commencement [7]. C'est l'ordre gardé par Mvastu B, et la traduction chinoise de Dhg et de Mśās n'y contredisent pas. En revanche, il paraît que Msv a eu l'ordre interverti que donne Mvastu A et Lv A, E. Le

---

[1] Divyāv. 291, le fragment de Touen-Houang J. as. 1910, p. 438 et Mvyutp. 85: 13 donnent *ekākinas*.

verbe a sans doute été *adhigam* [1] qui figure encore dans la gāthā suivante [8]. Il s'est conservé dans Mvastu B et aussi dans Lv A, où cependant *abhisambuddho* a été ajouté. Lv E 1 et 5 ainsi que Mvastu A donne seulement *abhisambuddho*. Les traductions chinoises sont pour *adhigam*.

Que le texte pali avec sa série *santo paṇīto atakkāvacaro nipuṇo* ne soit pas un néologisme, mais la phase primitive [9], est prouvé par Lv A, où *śāntaḥ* (avec le développement *praśānta upaśāntaḥ*) et *praṇīto* se sont conservés l'un à coté de l'autre — placés toutefois tous les deux avant *durdṛśo* [2]; au lieu de *nipuṇo* qu'on trouve dans tous les autres textes, Lv A présente *alamāryo* [3]. Le témoignage de Dhg a la même portée que celui de Lv A. Dans ce texte nous trouvons placées conformément au texte pali (et non déplacées comme dans Lv A) les expressions »calme, tranquille, subtil, merveilleux, sublime», dont »sublime» représente *paṇīto*. Nous avons donc, au milieu des mots traditionel (calme = *santo* — sublime = *paṇīto*), l'expression complexe »subtil, merveilleux», c.-à-d. *sukṣmo nipuṇaḥ*, qui figure aussi dans tous les autres textes (sauf Kouo; cependant Kouo B a »subtil» au commencement de la série) et qui, peu a peu, a supplanté *santo paṇīto*. Mśās a encore »calme» à sa place originale; »subtil, merveilleux» précède »difficile à compendre» *(duranubodho)*; *paṇīta* manque.

---

[1] *Adhigam* est l'ancien term. techn. quand il s'agit de l'acquisition de la Bodhi. Il s'est conservé du sūtra qui fait la base du récit de l'Abhisambodhana dans Lv 350: 14. Cf. encore le *jñānādhigamanasampannās* du stade de la Bodhi dans Mvastu I. 142: 9. Le verbe adopté par le rédacteur de Lv est *sākṣatkṛ* cf. le récit de l'Abhisambodhana passimou Lv 247: 2, où il ne se trouve pas non plus, ni en pali ni dans Mvastu. Cependant Lv. l'a remplacé dans la gāthā *kicchena me adhigataṃ* par *samprāptaṃ abhisambudh* n'a en général que *bodhim* comme régime direct, voir par ex. Lv. 418: 19, J. as. 1910, p. 438.

[2] Dans l'énumération infinie d'epithètes du dharmacakra qui se trouve plus tard dans Lv (p. 422) et qui est apparentée á la nôtre, *gambhīram, durdṛśam, duranubodham* sont placés les premiers; l'ordre est donc là identique à celui du texte pali.

[3] *alamārya* semble familier au rédacteur de Lv. Dans Lv 416: 17 ce mot remplace le simple *ārya* des autres textes. Il est ajouté dans Lv 247: 2; dans le passage qui y correspond dans Mvastu et dans le texte pali il manque.

La version Msv, et de même celle du Mvyutp. 144 [1], ont »subtil, merveilleux» à la place originale du *santo panīto*, qui a disparu. C'est aussi le cas du Tsi. Entre les deux variantes de Mvastu et de Lv il y a sur ce point concordance absolue: *sūkṣmo nipuṇaḥ* (Mvastu: *nipuṇo sūkṣmo*) précède *durdṛśo duranubodho*; *santo paṇīto* manque; à la fin est ajouté: *sarvaloka*(*vi*)*pratyanīko* [10].

Lv A et E 1, ainsi que Mvyutp. (:*paṇḍitaḥ vijñavedanīyaḥ*) donnent *paṇḍitavijñavedanīyo*. La même expression a dû se trouver dans le texte du Tsi: »Je n'ai pas eu de guide ni de maître qui ait pu m'apprendre cette loi.» Et si Dhg (ainsi que Mśās) ajoute à la phrase »les sages peuvent la reconnaître» cette expression: »pratiquée par les non-stupides», c'est sans doute la même leçon qui en fait la base [11]. Les passages Lv A, E 1 ont devant *avitarkāvacara* un double, *atarko,* qui est dans Mvastu B *atarkito*, dans le Mvyutp. *atarkyaḥ* [12]. Dans Lv E 1 nous trouvons *durdṛśaḥ* tout à fait à la fin, après *sarvalokavipratyanīko* [13].

La troisième phrase: *ālayarāmā kho panāyam pajā* etc. paraît aussi sous sa forme primitive dans Sthv. Mvastu A nous le démontre. Dhg rend °*rāmā,* °*ratā,* °*sammuditā* par un mot qui doit représenter en même temps, et à lui seul, les deux autres [14] et introduit d'avance quelques mots pour expliquer *ālaya* [15]. Mśās a abrégé le tout et a fait entrer là les premiers mots de la phrase suivante: »Les êtres s'attachent avec joie à l'ālaya des trois mondes et nichent dans ce karma. Comment pourraient-il comprendre la . . . loi des douze nidānas?» [16]. Comme nous l'avons déjà dit, cette phrase manque dans les deux rédactions de Lv.

La tournure générale de la quatrième phrase: *ālayarāmāya kho pana pajāya* etc. est attestée par les témoignages unanimes du texte pali, de Dhg et de Mvastu: c'est celle qu'on trouve dans Sthv. Pour être précis, il faut d'abord signaler l'omission, dans Dhg et Mśās, du terme même de »sthāna», dans le premier passage, où le mot est employé par le texte pali et Mvastu [17], puis nous ferons observer que Mvastu A met

[1] Dans Mvyutp. nombre d'épithètes nouvelles sont ajoutées à la fin de l'énumération.

devant *idampratyayaḥ pratītyasamutpādaḥ* un *hetu* qui n'existe pas dans le texte pali [18].

L'énumération des idées ou catégories qui constituent le deuxième sthāna demande une discussion particulière. Mśās (ainsi que Tsi probablement) s'accorde parfaitement avec la version palie et particulièrement en ce, que les deux premières catégories sont citées dans le même ordre; il est vrai cependant que dans Mśās les deux expressions suivantes que présente le texte pali: *taṇhakkhayo virāgo* sont remplacée par une seule [19]. Dhg ne commence que par cette dernière catégorie [20]. Les rédactions de Mvastu et de Lv ont en commun deux divergences marquantes avec le texte pali: les deux premières catégories de celui-ci, *sabbasaṃkhārasamatho sabbūpadhipaṭinissaggo,* ont changé de place [21] et sont suivies de *dharmopaccheda* (Lv E: *sarvatamopa°*), expression qui manque dans la version palie [22] [1]. Dans Lv A le déplacement doit avoir eu lieu avant l'interpolation des adjectifs, car celle-ci commence justement après *sarvopadhiniḥsargo* et finit devant un (*sarvasaṃskāra-*)*samatho* [2] mutilé.

Nous l'avons dit, Lv A et E 1 ont seul après [*dharm*] *opachedaḥ: sūnyatānupalambhaḥ* [3]. Mvastu A présente deux légères altérations du texte: *pūrvasaṃskāra°* au lieu de *sarva°* et *vigatarāgo* au lieu de *virāgo* [23]. Lv en a aussi deux: *°upaśama* pour *°upaśamathaḥ*, *sarvatamopachedaḥ* pour *dharm°*.

Dans la phrase finale: *ahañ ceva kho pana dhammaṃ deseyyaṃ* etc. nous n'avons pas à signaler de divergence importante du texte pali. Dhg et Mśās la font précéder d'une phrase interpolée; Dhg dit: »Ce sthāna étant difficile à pénétrer, si je» etc. [24]. Lv A et E 1 ont devant *dharmaṃ*: *idaṃ (imaṃ)* [25] qui pourrait aussi se cacher dans le *na* inexact de Mvastu; cependant il est plus probable que ce *na* a été introduit négligemment sur le modèle de la proposition suivante où il est à sa place [26]. Mvastu A, B et Lv A

---

[1] La même formule se retrouve Mvastu II. 285: 20 et suiv. Mvastu III. 200: 11 a aussi *dharmopaccheda;* cependant l'énumération ne commence que par ce mot.

[2] M. Lefmann a changé en *samatha°* le *samartho* que donnent et les manuscrits et l'édition de Calcutta; cependant il l'a uni au *darmopachedaḥ* suivant pour en former qu'un seul mot.

ont transporté *pareṣaṃ* (Lv: *parebhyo*) de la seconde proposition conditionnelle dans la première [27]. Mvastu A et B ont omis *dharmaṃ* [28]. Mvastu B et Lv A ont dans la seconde proposition conditionnelle le verbe du texte pali: *ajñā*; Mvastu A et Lv E 1 ont *vibhāvay* [29]. Le verbe *ājñā* est employé partout dans la suite, par ex. dans le récit du choix du premier auditeur (Mvastu III. 322, Lv 403 et suiv.), qui se rattache à ce passage même. Les deux rédactions de Mvastu ont, après le *pare* de cette phrase, *khu* au lieu du *ca* de la version palie et de celle de Lv E 1 [30].

Des deux mots *kilamatho* et *vihesā* du pali, Lv A donne le premier [31]. Il y ajoute *mithyāvyāmo 'kṣaṇadharmadeśanatā* [1]. Msv présente un développement analogue: «Si . . . ceux-là ne comprennent pas ma loi, elle sera prêchée inutilement, et ce sera en vain que j'aurai de la peine et surtout des soucis». Tsi a des passages analogues [32]. Lv E 1 au contraire a l'équivalent du second mot pali: *viheṭhā* [33]. Mvastu A et B présentent *vighātaḥ(aṃ)*. Le rédacteur Mvastu a certainement connu pourtant *viheṭhā* car dans Mvastu III. 322: 15 comme dans Lv (à l'imitation du passage en question, où cependant le mot *viheṭhā* ne paraît plus), on a ajouté à la phrase, qui s'y trouvait seule primitivement, une phrase nouvelle: *na ca me viheṭhevā yam idaṃ dharmaśravaṇāya* [34]. Notre avis est aussi appuyé par *viheṭhā* de Lv E 1, car, comme nous le verrons plus loin, Mvastu A et Lv E s'accordent en général sur tous les points importants. Mvastu B a devant *vighātaṃ*: *paramaṃ*; Lv E 1 et 5 ont devant *viheṭhā* le même mot [35].

Lv E a pour verbe dans la proposition principale: *bhavet* au lieu de *syāt* [36], et il met ce mot à la fin de la phrase [37].

Voici comment se présente dans Mvastu la phrase que quelques rédactions ont ajoutée à la fin de ce morceau: *Yaṃ nūnāhaṃ eko araṇyaparvate* (B: *araṇyāyatane*) *tūṣṇībhūto* (B: *tūṣṇīṃ*) *vihareyaṃ*. Les tournures de Lv: *yanvaham alpotsukas tūṣṇībhāvena* (Lv E 1: *alpotsukavihāreṇa*) *vihareyaṃ* ne sont que des modifications influencées par la phrase

---

[1] Le rédacteur de Lv semble avoir une prédilection pour les développements avec *-tā*. Lv. 397: 6 nous trouvous: *dharmacakrapravartanatā*.

*bhagavato ... appossukatāya cittaṃ namati. Araṇya* correspondant à *apposukatā* est assez répandu dans les textes. Msv se sert de ce mot dans son développement de la dite phrase et dans la gāthā que le Tsi a insérée dans ce passage, il s'agit aussi de rester dans l'*araṇya;* de là, le mot s'est glissé dans la phrase précédente, qui autrement s'accorde tout à fait avec la version palie [1] [38]. Ce passage dans les rédactions Msv et Kouo est rédigé d' une manière un peu différente.

Si l'on résume tous ces détails, on arrivera aux conclusions suivantes [2].

La disposition du morceau a été celle du texte Sthv [1].

L'ordre syntaxique des mots a aussi été celui du texte Sthv [7, 9, 13, 37]. L'énumération modifiée des catégories du second sthāna [21] doit être considérée comme un cas particulier aux rédactions de Mvastu et de Lv.

Le nombre des mots s'accorde avec celui du texte Sthv. Dans ce texte pas un mot qui ne se retrouve dans l'une ou plusieurs des autres rédactions. Grâce aux versions Dhg, Mśās et Lv, on peut le prouver même pour le *santo paṇīto* qui a disparu de la plupart des textes [9]. Les deux rédactions Lv garantissent ensemble le caractère primitif des deux mots *kilamatho* et *vihesā* du texte pali [31, 33]. Par contre on ne saurait prouver que les mots ou les termes complexes qui manquent dans le texte pali — sauf peut-être l'e *ekasya* de la première phrase [4] — et dont le nombre est assez concidérable se soient trouvés dans l'original, pour disparaître seulement plus tard du texte pali. Le plus souvent, il s'agit d'intercalations faites dans un texte seulement ou dans deux textes apparentés et qui manquent dans les autres [2, 3, 10, 11, 12, 22, 24, 25, 27, 28, 32, 35, 38]. Il n'y a que l'e *ekasya* de la première phrase qui se trouve dans toutes les rédactions non-palies [4], mais ce mot appartient à une formule souvent répetée où des

---

[1] Dans Lv, la nouvelle gāthā qui suit a: *yannūna tūṣṇī pavane vaseyaṃ,* l'expression correspondante de la traduction thibétaine est: »l'ombre du bois«.

[2] Les chiffres renvoient aux numéros des détails traités dans l'exposé précédent.

unifications sont fréquentes. Quant à l'introduction de l'expression complexe *sūkṣmo nipuṇaḥ* on peut là suivre dans toutes ses phases à l'aide des documents [9].

Aussi dans le choix des mots, le texte pali s'accorde avec l'original de toutes les rédactions [31, 33, 36]. Nous avons montré plus haut comment *abhisambuddho* s'est substitué peu à peu à l'ancien *adhigato* [8]. Le verbe *ājñā* du pali et de Lv A est trop bien attesté, pour que le groupe Mvastu A — Lv E 1 puisse le démentir [29].

Même dans les futilités du texte, la supériorité de la version palie sur les rédactions sanscrites est incontestable [5, 18, 23, 30].

En somme: il y a eu une et seule rédaction initiale qui fait la base de toutes les rédactions conservées de cette partie de texte et cette rédaction primitive a été parfaitement identique au texte Sthv — à l'exception naturellement des questions de pure phonétique.

Sur cette base les textes des différentes rédactions se sont construits.

Le texte de Dhg et de Mśās ainsi que celui du récit introduit dans Tsi, ne s'est éloigné que bien peu du texte primitif. Nous constatons de petites intercalations [15, 24], des omissions peu importantes [17, 20] et des simplifications [16, 23]. Nous avons noté deux néologismes, communs à Dhg et à Mśās [11, 24]. Quant au premier, ces deux textes s'accordent peut-être avec Tsi, Lv A et E 1 et Mvyutp. Il ne faut pas regarder l'introduction de l'expression complexe *sūkṣmo nipuṇaḥ* comme une innovation appartenant à un original supposé de ces textes; elle s'est faite d'une manière différente dans chaque texte.

Lv A a gardé dans son texte un archaïsme que nous ne retrouvons nulle part, sauf dans Sthv: *śāntaḥ . . . praṇīto* [9] [1]. Lv A encore est sans aucun doute le seul texte qui présente le mot *klamatha* [31]. D'autre part Lv A est plus remanié qu'aucune autre rédaction, à part Kouo. Le milieu du texte manque, et ce qui en reste a été refondu d'une façon tout à fait caractéristique. Nous trouvons des synonymes ajoutés (à côté de *śāntaḥ: praśānta upaśāntaḥ;* de la même espèce sont: *mithyāvyāmo 'kṣaṇadharmadeśanatā*, ajouté à *klamatho* et

[1] Pourtant *śānta praṇīta* se trouve aussi Mvastu II. 285: 19.

*śunyatānupalambhaḥ,* qui cependant ne sont pas propres à Lv); nous trouvons une addition qui contient une foule d'adjectifs abondant en synonymes. Cependant le fait le plus significatif est peut-être que l'ensemble, originairement divisé en phrases, se compose maintenant d'un nombre de mots combinés d'une manière appositive. Nous reconnaissons la main du rédacteur de Lv.

Il y a entre Lv A et Lv E 1 une différence fondamental. Le dernier texte s'approche des deux rédactions de Mvastu, surtout de celle de Mvastu A.

Je citerai ici les cas les plus importants de concordance entre les deux textes: Mvastu A et Lv E 1.

Les voici:

1) [8] *abhisambuddho* pour *adhigato;* contrairement à Mvastu B; Lv A présente les deux termes.
2) Parmi les épithètes du *dharma,*
   a) [9] il manque celui de *santo paṇito;* comme dans Mvastu, B, contrairement à Lv A.
   b) [9] l'expression complexe *sūkṣmo nipuṇo* précède *duranubodho;* comme dans Mvastu B et Mśās, contrairement à (Lv A,) Dhg, Msv, Mvyutp. et Tsi.
   c) [10] on a ajouté *sarvaloka(vi)pratyaniko;* comme dans Mvastu B, contrairement à toutes les autres rédactions.
3) [21, 22] les deux premières catégories du second sthāna ont changé de place et on en a introduit une nouvelle: *dharmopoccheda;* comme dans Lv A et dans les autres passages de Mvastu, contrairement à toutes les autres rédactions.
4) [29] *vibhāvay* pour *ājñā,* contrairement à toutes autres rédactions.
5) [38] une fin comme dans Mvastu B, Lv A (Msv et Kouo), contrairement à Dhg, Mśās et Tsi.

Il faut conclure de cette concordance que les deux rédactions ont dû avoir une source commune.

Après s'être séparée l'une de l'autre, chacune de ces rédactions a développé des traits particuliers (Mvastu A: 18, 23, 26, 27, 30; Lv E 1: 26, 28).

Il n'est pas possible de constater des rapports existants

entre Lv E 1 et Mvastu B. Les deux rédactions ont pu ajouter, chacune indépendamment de l'autre, *parama* devant le mot qui signifie »peine» [35]. De même, il n'est pas nécessaire de conclure que Lv E 1 ait pris directement à Mvastu B cette tournure, différente du pali et des autres textes: *ayaṃ evaṃrūpaścetasaḥ parivitarkaḥ;* la tournure du Mvastu B est celle qui se trouve en général dans Mvastu, et la phrase aurait pu figurer jadis sous cette forme dans Mvastu A aussi. Il faut juger ce cas d'après d'autres faits mieux prouvés.

La différence originale des deux redactions Lv n'exclue naturellement pas les influences mutuelles. C'est de Lv A que Lv E 1 a dû tirer son *śūnyatānupalambhaḥ* [3]; dans Lv A les synonymes ajoutés sont fréquents, dans Lv E 1 il nous surprendraient. Peut-être aussi la forme *paṇḍitavijñavedanīyo* n'appartient-elle originairement qu'à Lv A [11]; dans Mvastu, il n'y a pas de °*vijña*°. En est-il de même pour *atarko?* Au contraire, Lv A doit sans aucun doute son *abhisambuddho* — à côté duquel s'est conservé l'ancien *adhigato* — à Lv E 1, à qui il appartient comme à Mvastu A (contrairement à B) [8]. La phrase *yanvahaṃ* etc. a dû suivre le même chemin [38]. Il faudra peut-être aussi expliquer comme une adoption de Lv E 1 la disposition et le nombre des catégories du second *sthāna* dans Lv A [19, 30]; dans Mvastu cette forme de l'enumération est habituelle, cf. plus haut.

Le texte du Msv et celui du Kouo diffèrent de la version primitive. Mais si dans Msv on retrouve l'ancien texte assez bien conservé, Kouo lui, est une nouvelle composition, où il n'est resté que de légers vestiges de l'original.

## La gāthā »kicchena me adhigataṃ».
(Sthv A 3, Mvagga I. 5. 3—4 début).

La gāthā *kicchena me adhigataṃ* [1] tient la même place dans le récit que lui indique la version palie: dans Dhg A 2, Mśās A 2, Tsi A 2 et Mvastu A 2. Dans Msv B 3, elle n'apparaît qu'en qualité de réponse de Bhagavat à la gāthā de Brahma: *pāturahosi*

[1] Pour les variantes de la gāthā, voir R. Otto Francke WZKM 24: 28 et suiv.

*Magadhesu pubbe.* Dans Mvastu D 3 et Lv E 5 nous la trouvons (dans Lv complète, dans Mvastu seulement le premier śloka) aussi comme la réponse de Bhagavat à la sollicitation de Brahma; mais Lv la donne dans le passage où Śakra et Brahma viennent ensemble à Bhagavat. Dans les trois rédactions citées, nous avons donc affaire à la réitération de la gāthā, telle qu'elle aurait dû paraître dans Sthv C (Mvagga I. 5. 9), où elle n'a cependant pas été donnée en entier.

Voici le texte de Mvagga:

api 'ssu bhagavantaṃ imâ anacchariyâ gâthâyo paṭibhaṃsu pubbe assutapubbâ:

kicchena me adhigataṃ halaṃ dâni pakâsitum,
râgadosaparetehi nâyaṃ dhammo susambudho. |
paṭisotagâmi nipuṇaṃ gambhîram duddasaṃ aṇuṃ
râgarattâ na dakkhanti tamokhandhena âvuṭâ 'ti. || 3 ||

iti ha bhagavato paṭisañcikkhato appossukkatâya cittaṃ namati no dhammadesanâya.

Les phrases en prose qui précèdent et suivent la gāthā dans le texte pali se trouvent aussi dans les autres textes.

La première phrase présente dans Mvastu A, Tsi et Lv E 5 (ici naturellement avec des changements d'après Mvagga I. 5. 9: *me brahmaṇu* = *me Brahme;* de plus, il y a ajouté: *abhīkṣṇaṃ*) essentiellement la même forme que dans le texte pali. Toutefois dans Tsi, Bhagavat ne récite les vers qu'après avoir raconté leur formation dans son cœur. Dhg et Mśās les lui font dire immédiatement. Mvastu B 3 a bien simplifié le tout, et Msv n'a pas d'introduction. A l'épithète *pubbe assutapubbā* du pali correspond dans Dhg: »jamais entendues et jamais énoncées jusque là«. La même chose se retrouve dans Tsi, qui seul a encore une expression qui corrésponde au terme pali *anacchariyā,* interprété, il est vrai, par *anācariyā*: »pas obtenu des autres«. En somme: toutes les rédactions se basent ici sur celle du pali.

Dans Tsi et Dhg nous la trouvons la phrase qui suit la gāthā presque identique à celle du texte pali. Tsi donne même le *iti hi* du pali; mais *appossukkatā* au contraire s'est changé en *araṇya,* à l'imitation de la gāthā que Tsi introduit. Lv a

inséré la partie principale de cette phrase dans la phrase suivante.

Cette partie principale: *bhagavato . . . appossukkatāya cittaṃ namati no dhammadesanāya* apparaît plusieurs fois dans le cours du récit. Le présent s'emploie comme dans le pali: Mvastu 315: 3: *nameti,* Lv 394: 12: *abhināmayati* (sujet personnel), le part. passé, au contraire: Lv 394: 1, 396: 8: (*abhi*)-*nataṃ.* Lv 396: 11 remplace *dharmadesanāyā* par °*saṃprakāsanāyāṃ.* Il est évident que nous n'avons affaire qu'à des variantes de la phrase palie, qu'elle sert de modèle à toutes les autres, dont cependant pas une seule ne la rend d'une manière exacte.

Tsi a rattaché à la dernière phrase en prose un vers qui répète ce qu'elle a déjà dit. La gāthā trahit encore son caractère d'intercalation par le »Tathāgata» figurant dans la phrase en prose qui l'introduit bien que »Bhagavat» soit seul employé dans le reste du récit.

La gāthā reparaît dans les textes non-palis — excepté Mvastu et Lv que j'examine à part — dans une rédaction qui est identique à la version palie sur les points principaux. Msv chin. réduit le dernier śloka en un demi-vers et en change le contenu, tandis que Msv thibét. suit d'assez près le texte pali. Ces deux rédactions on cela de commun qu'elles donnent une forme différente au pāda *halaṃ dāni pakāsituṃ.*

Dhg et Mśās diffèrent tous les deux du texte pali en ce qu'ils ont eu dans le même pāda une leçon remplaçant *halaṃ dāni* par *ālayāni,* qui remonte évidemment à l'expression employée dans le morceau de prose précédent. Voici la traduction de Dhg:

Atteindre le Sentier a été pour moi une grande difficulté
Si je le prêche à ceux qui sont atteints de l'ālaya,
aux passionnés, aux haineux, aux sots,
ils ne pourront pas pénétrer cette loi.
Pour ceux qui nagent contre le courant, qui reviendrons à la mort et la naissance
elle est profonde, singulière, difficile à comprendre.
Elle ne peut pas être vue par ceux qui ont des passions,
Elle est cachée à tous les sots.

Concordant au texte pali, Mśās ne présente pas l'expression »aux sots» dans le troisième pāda; en revanche il a changé un peu le demi-vers final de la gāthā.

Les traductions chinoises de Dhg et de Mśās des trois premiers pādas s'accordent exactement caracéte pour caractire.

**Le texte de la gāthā kicchena me adhigataṃ dans le Mahavastu et dans le Lalitavistara.** Entre la rédaction de Mvastu et celle de Lv il y a toute une série de rapports. Voici les textes:

| Mvastu: | Lv: |
|---|---|
| *pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ* | *pratisrotagāmiko mārgo* |
| *gambhīraṃ durdṛśaṃ* | *gambhīro durdṛśo mama.* |
| *na rāgaraktā drakṣyanti.* | *na taṃ drakṣyanti rāgāndhā.* |
| *alaṃ dāni prakāśituṃ.* | *alaṃ tasmāt prakāsituṃ* |
| *kṛcchreṇa me adhigato,* | *anusrotaṃ pravāhyante* |
| *alaṃ dāni prakāśituṃ* | *kāmeṣu patitā prajāḥ.* |
| *anuśrotaṃ hi vuhyanti* | *kṛcchreṇa me'yaṃ samprāptaṃ.* |
| *kāmeṣu grasitā narāḥ.* | *alaṃ tasmāt prakāsituṃ.* |

Dans Mvastu A (la seule des deux rédactions Mvastu où la gāthā soit complète) et dans Lv E 5, les deux ślokas ont changé de place. En outre, nous trouvons dans Lv l'ordre des demi-vers interverti dans le premier śloka pali (c.-à-d. dans le dernier śloka de Lv).

Le second demi-vers du premier śloka pali: *rāgadosaparetehi nāyaṃ dhammo susambuddho* a été tout à fait remanié dans l'une et l'autre rédaction. Le voici:

*anusrotaṃ hi vuhyanti* (Lv: *pravāhyante*, sans *hi* précédent)
*kāmeṣu grasitā narāḥ* (Lv: *patitā prajāḥ*).

Dans les trois variantes des deux textes, le dernier pāda du dermier śloka pali: *tamokhandhena āvuṭā,* est remplacé par une répétition du *halaṃ dāni pakāsituṃ* du premier śloka. Enfin, il leur manque le *aṇuṃ* qui termine le troisiéme demivers dans la version palie. Il est vrai que Lv a ici *mama,* mais cela s'explique plutôt comme un néologisme qui doit achever le pāda que comme un reste de *aṇuṃ.* Sans y rien substituer, Msv a aussi omis ce terme, tandis que dans Dhg, Mśās et Tsi, on reconnaît *aṇuṃ* sans difficulté.

Cependant, il y a des cas où Mvastu et Lv s'éloignent

l'un de l'autre. Plus haut nous avons signalé la forme différente du demi-vers qui n'existe que dans ces deux rédactions. Là, il est impossible de décider de quel côté se trouve le caractère primitif. Dans d'autres cas au contraire, où l'existence du texte pali facilite un jugement, Lv se trouve être celui qui s'est éloigné le plus de la tradition. En voici certains cas: l'ordre renversé des deux demi-vers; le remplacement de *adhigataṃ* par *samprāptaṃ;* le remplacement de *alaṃ dāni* par *alaṃ tasmāt* (*dāni* ne se retrouve guère dans Lv), de *rāgarattā* [1] par *rāgāndhā*; peut-être aussi l'introduction de *mama* à la place de *amuṃ* (voir ci-dessus).

Le premier pāda du second śloka a causé beaucoup de confusion.

Le deuxième mot du texte pali *nipuṇaṃ* ne se retrouve dans ancune autre rédaction. Mvastu et Lv ont ici *mārgo*(*-aṃ*), Msv thibét. a »la loi», Dhg et Mśās substituent à ces mots: »ceux qui retournent à la mort et à la naissance», Tsi parle de »ceux dont le cœur est ignorant» (de plus, Tsi change un peu la construction entière). Nous avons donc toute une série de leçons différentes. Il ne nous reste qu'une supposition à faire, c'est qu'il y a eu là un mot si corrompu qu'il n'a plus été compris. Or à cet endroit *nipuṇaṃ* du texte pali est tout à fait à sa place, et à priori il y a lieu de croire que le mot corrompu fut justement *nipuṇaṃ.*

Notons que toutes les rédactions supposent un *pratiśrottagāminaṃ* avec l'*a* du dernier syllabe long ou bref.

On voit le résultat de la corruption du texte particulier à Mvastu A 2, à la page précédante. Là le *pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ* est fort surprenant. Au point de vue de la syntaxe, cette expression pourrait s'expliquer comme régime direct du mot *drakṣyanti* appartenant au demi-vers suivant, seulement la conception de ce demi-vers lui donne un caractère indépendant, c'est sous cet aspect qu'il est regardé dans toutes les autres rédactions, et encore ici, comme le prouvent les modifications récentes des mots en question, dans Mvastu B 3 et dans Lv. Tel qu'il se présente ici, *mārgaṃ* n'est autre chose que la forme corrom-

---

[1] Tsi a eu *rāgarata*, avec un seul *t*: »qui se réjouissent de leur convoitise».

pue d'un mot qui se terminait en *-aṃ*, et si l'on peut y voir un régime de *drakṣyanti*, c'est bien probablement plutôt un pur effet du hasard que le résultat d'un adoption voulue.

Dans Mvastu A 2 ce douteux *pratiśrotagāminaṃ mārgaṃ* s'est maintenu. Les autres rédactions qui se basent sur la même leçon, c.-à-d. Mvastu B 3 et Lv, l'ont corrigée. On en a fait *pratiśrotagāmiko mārgo*[1] et l'on y a adapté les adjectifs du second pāda: *gambhīro, durdṛśo.* Ainsi l'indépendance de forme de la proposition est rétablie ou plutôt: une corruption qui portait encore les traces de son origine et qui n'était pas bien intelligible a été corrigée, et une nouvelle leçon irréprochable est née.

Probablement l'original du Msv thibét. a eu, au lieu de *mārgaṃ*: *dharmaṃ* et pour le reste il a été identique à Mvastu.

Les trois autres rédactions s'accordent dans leur interprétation de °*gāminaṃ*; elles y voient un génitif pluriel. Par analogie, elles regardent encore le mot suivant comme un génitif. Comme nous l'avons dit, Dhg et Mśās donnent à ce mot la signification de: »retourner à la mort et à la naissance», et Tsi le tient pour une expression équivalent à »ignorant». Expliquer comment ces changements sont nés est impossible. Il faut se contenter de constater le fait.

Sans récapituler les différents détails, je me crois en droit, pour la partie qui contient la gāthā *kicchena me adhigataṃ,* d'établir les conclusions suivantes.

Ici encore, la prose ainsi que la gāthā ne représente qu'une seule et même rédaction primitive, et celle-ci a été identique au texte de Sthv jusque dans les détails.

Toutes les rédactions excepté Sthv présentent la corruption de *paṭisotagāmi nipuṇo.*

Tsi, Dhg, Mśās et Msv thibét. ne s'éloignent que dans des cas isolés du texte original. Cependant Tsi a ajouté une gāthā

---

[1] Lv aussi a °*gāmiko*; °*gāmi* est une correction de M. Lefmann, à laquelle s'opposent tous les manuscrits ainsi que l'éd. de Calcutta.

toute nouvelle, et Dhg ainsi que Mśās (peut-être aussi Msv thib.) ont un néologisme qui leur est propre.

Dhg et Mśās ont des traductions à peu près identiques de la gāthā. Ils ont en commun une leçon inexacte.

Msv s'accorde sur un point avec la rédaction de Mvastu et de Lv, c'est en omettant le *aṇuṃ*.

Entre Lv et Mvastu il y a bien des ressemblances. Notamment Lv comme Mvastu A 2 remplace par un autre le demi-vers: *rāgadosaparetehi* etc. D'autre part Lv s'accorde pour la forme particulière du demi-vers *paṭisotagāmi nipuṇaṃ*, qui se trouve aussi dans Mvastu B 3, avec cette variante, et pas avec Mvastu A. Dans quelques détails, Lv présente des remaniements assez considérables de la gāthā.

## Sollicitation de Brahma (ou de Brahma et de Śakra).

(Sthv B 1—3, Mvagga I. 5. 4—6).

Des passages correspondant au morceau de prose, Sthv B 1—3 (Mvagga I. 5. 4—6), se trouvent: dans Dhg B 1 (C 1), Mśās B, Tsi B 1; Msv B 1 et 4, Lv D 2 et 3 ainsi que dans E 2 (F 2). Kouo B 1 et 2 nous offre bien peu d'intérêt et Mvastu D encore moins. En revanche, le récit du choix du premier auditeur (Mvastu III. 322, Lv 403 et suiv.) fournit de riches matériaux à notre comparaison.

Voici le texte en pali:

atha kho Brahmuno Sahampatissa bhagavato cetasâ cetoparivitakkaṃ aññâya etad ahosi: nassati vata bho loko, vinassati vata bho loko, yatra hi nâma tathâgatassa arahato sammâsambuddhassa appossukkatâya cittaṃ namati no dhammadesanâyâ 'ti. |4| atha kho Brahmâ Sahampati, seyyathâpi nâma balavâ puriso sammiñjitaṃ vâ bâhaṃ pasâreyya pasâritaṃ vâ bâhaṃ sammiñjeyya, evam eva Brahmaloke antarahito bhagavato purato pâturahosi. ||5|| atha kho Brahmâ Sahampati ekaṃsaṃ uttarâsaṅgaṃ karitvâ dakkhiṇañ jânumaṇḍalaṃ paṭhaviyaṃ nihantvâ yena bhagavâ ten' añjaliṃ paṇâmetvâ bhagavantaṃ etad avoca: desetu bhante bhagavâ dhammaṃ, desetu sugato dhammaṃ, santi sattâ apparajakkhajâtikâ assavanatâ dhammassa parihâyanti, bhavissanti dhammassa aññâtâro 'ti. ||6||

Dans Dhg, Mśās et Tsi l'action se déroule comme dans la version palie. Lv D s'en écarte; dans cette rédaction, nous trouvons insérée une visite rendue par Brahma aux dieux brahmas, et ce qui, dans les textes mentionnés ci-dessus, est donné comme étant les pensées de Brahma, est dans celui-ci adressé aux dieux par Brahma; ensuite les dieux l'accompagnent chez Tathāgata [1]. Dans Mvastu C et Lv E, Śakra et Brahma vont ensemble voir Bhagavat; la sollicitation est alors exprimée dans des termes qui correspondent peu à ceux des autres textes. Également dans Mvastu D. Quant à la disposition de cette sollicitation commune de Brahma et Śakra, voir plus loin **La gāthā »paturahosi Magadhesu pubbe»**. Dans Lv E les pensées de Brahma, du récit habituel, ici exprimées par Brahma en s'adressant à Śakra, ont à peu près la même forme que dans Lv D, et la comparaison peut en être profitable. A cet endroit Msv a omis la sollicitation en prose et l'a placée avant la méditation de Bhagavat sur l'univers. Entre ces deux morceaux, se trouvent pourtant la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe,* et ensuite, comme réponse de Bhagavat, la gāthā *kicchena me adhigataṃ.* La dernière phrase présente un mélange de différents passages. Dans Msv nous remarquons en particulier une fusion complète entre la partie en question et celle de la méditation sur l'univers.

La première phrase est essentiellement identique à la version palie dans les textes suivants: Dhg, Mśās, Tsi et Lv D. Cependant les trois premiers ont tous l'introduction suivante: »Le roi Brahma (ou une expression semblable) se trouvait en haut, dans le ciel du Brahma. Connaissant de loin les pensées de Bhagavat» etc. [2]. Le titre de Brahma est donné dans Mvagga: *sahampati,* mot que nous trouvons aussi dans Msv et Tsi qui en donnent la signification: »maître du monde de So-po'uo.» Lv D n'emploie pas comme ailleurs *sahāpati*, mais *mahāsahasrādhipati Śikhin,* la première fois, et ensuite *Śikhin* seulement. Mvastu, n'a ni *sahāpati,* ni un autre terme pour le remplacer [3]. Dans Lv D, le gérondif *ājñāya* est remplacé par *ājñāsīt* [1]. Le caractère primitif de ce gérondif est prouvé par la conformité existant entre Mvastu C, Lv E, F

[1] Dans une série de manuscrits, *ājñāya* s'est conservé.

et le texte pali [4]. Conformément au texte pali, Lv D dit: *eva Tathāgatasya cetasaiva cetaḥparivitarkaṃ.* Mvastu C donne la forme plus récente: *Tathāgatasya idam evaṃrūpaṃ cetaḥparivitarkaṃ*, et Lv E et F [1] (: *citta°*) sont conformes à Mvastu [5]. Comme nous venons de le dire, Lv D donne comme étant le contenu du *parivitarka* du Tathāgata des paroles tirées du morceau en prose qui précède dans le texte pali [6]. Pour en indiquer le motif, Lv D a dans la phrase introduit: *Buddhānubhāvena.*

La forme des pensées de Brahma (des paroles aux dieux brahmas [Lv D 2], à Śakra [Mvastu C, Lv E 2] ou à Tathāgata [Lv D 3]) d'après la version palie: *nassati vata bho loko, vinassati vata bho loko, yatra hi nāma tathāgatassa arahato sammāsambuddhassa apposukkatāya cittaṃ namati no dhammadesanāya* se retrouve avec des changements peu considérables dans toutes les rédactions, sauf dans Mvastu C, qui se borne à citer les mots *alpotsukatāye* etc. [8]. Il faut cependant noter les écarts suivants. Lv E fait précéder les pensées de l'introduction: *yat khalu Kauśika jānīyās.* Dhg n'a qu'une seule expression pour *nassati* et *vinassati* [9]. Dans Lv D 2, *vatāyaṃ loko* n'est pas répété après *vinaśyati* [10]; dans Lv D 3, qui cependant donne *praṇaśyati* [11], et Lv E 2, où *vi°* s'est conservé, d'autre part les verbes sont au futur: *(vi)naksyate* [12], on le trouve comme dans le texte pali. Lv E 2 a ajouté une troisième phrase: *mahāvidyāndhakāraprakṣipto vatāyam ... loko bhaviṣyati,* dont on trouve l'équivalent dans Mśās: »Le monde restera éternellement dans l'obscurité» [13]; encore et de plus: »quand on est mort, on va de nouveau suivre un des trois mauvais chemins» [14]. Dans quelques textes, l'expression *tathāgatassa arahata sammāsaṃbuddhassa* a été developpée [15]. Lv D 2 et 3 ont le verbe au gérondif: *anuttarāṃ saṃyaksaṃbodhim abhisaṃbudhya*; *Tathāgata* est ainsi devenu le sujet de la phrase *cittam abhināmayati.* Mśās s'accorde parfaitement avec la version Lv D 2 et 3 [16]. Dhg s'en approche de très près. Msv suit à une distance considérable: »Maintenant il a paru dans le monde un Tathāgata, un savant parfait, un homme

---

[1] Lefmann n'a pas bien réstitué le Texte [7].

difficile à trouver, difficile à rencontrer, comme la fleur d'udumbara» [1], ainsi que Tsi: »Bien que Tathāgata soit arhat samyaksambuddha, bien qu'il ait reconnu le dharma, le plus sublime trésor, et bien qu'il ait trouvé une pratique inconnue dans le monde, pourtant . . .» Dans Lv seul nous retrouvons la teneur exacte du texte pali. — Nous avons examiné plus haut la phrase *appotsukkatāya* etc.

Au sujet du morceau suivant (§ 5), où Brahma disparaît du ciel de Brahma et arrive auprès de Bhagavat, nous n'avons qu'une observation à faire, c'est que dans Mvastu et Lv — et dans ces deux rédactions seules — la phrase: *seyyathāpi nāma balavā puriso* etc. est éliminée [17].

Ce n'est que dans Mvastu C 7 et Lv E 4 qu'on trouve les cérémonies de salut du § 6 sous une forme identique à celle du texte pali; cette scène appartient aux passages où Śakra et Brahma viennent ensemble voir Bhagavat. Mais un fait significatif est celui-ci: les cérémonies du salut sont faites par Brahma (et non par Śakra), quand il s'approche de Bhagavat pour le solliciter [18]. Nous les trouvons aussi dans Lv F 2 quand Brahma vient solliciter Bhagavat (mais pas dans le passage correspondant de Mvastu E 3). Dans Dhg et Mśās ainsi que dans Lv D et Tsi (où il s'agit aussi de faire añjali) le cliché traditionnel du salut »en honorant les pieds» s'est substitué à l'autre forme.

L'ordonnance de la sollicitation de Brahma ne diffère de celle du texte pali que dans Msv. Ici la sollicitation proprement dite: *desetu* etc. précède les mots *bhavissanti dhammassa aññātāro* [19].

La sollicitation double: *desetu bhante bhagavā . . . desetu sugato* est simplifiée dans Mśās et Msv chin. (mais pas dans Msv thibét.) [20]. A signaler dans Tsi un équivalent de *bhante bhagavā*: »Auguste Bhagavat»; dans tous les autres textes ce mot a disparu [21]. — Il y a des intercalations de différentes espèces. Mśās et Tsi ont ajouté l'expression »par pitié». Lv D 3 et Tsi ont inséré dans la sollicitation, les réflexions de Brahma: *nassati vata bho loko . . . dhammadesanāya* [22]. Lv

---

[1] Cette idée revient dans les strophes d'exhortation qui, dans Lv et Tsi, ont été jointes à la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe*.

D 3 met devant le premier *deśayatu* les mots *tat sādhu*, et Tsi a l'équivalent [23]. Voici ce passage dans Tsi: »Je prie et je supplie, pour l'amour des hommes, Auguste Bhagavat, ne reste pas dans la retraite; prêche la loi par pitié des hommes, Sugata, prêche la loi par pitié des êtres!» [24].

Ensuite Brahma donne les motifs de sa sollicitation: *santi sattā apparajakkhajātikā assavanatā dhammassa parihāyanti, bhavissanti dhammassa aññātāro.* Il existe aussi d'autres passages qui comme celui-ci parlent de la capacité des hommes de comprendre la doctrine et dans lesquels se trouvait originairement l'adjectif *apparajakkha* ou un composé de cet adjectif. Ce sont: le passage de la méditation sur l'univers de Bhagavat (voir plus loin, à la fin de cette partie) et celui du choix du premier auditeur. Ces trois passages s'influencent réciproquement. Dans le morceau que nous étudions ici, cette influence se sent d'abord dans le fait que toutes les sources — à l'exception de Msv, qui s'accorde absolument avec le texte pali, et Mśās, qui au contraire omet même *apparajakkhajātikā* du pali — y ont placé plusieurs adjectifs tirés des autres passages, surtout de celui de la Méditation [25]. Je parlerai de cela en examinant l'épisode de la Méditation.

Dans la partie principale de la phrase: *santi sattā . . . assavanatā dhammassa parihāyanti, bhavissanti dhammassa aññātāro* Lv seul présente une modification remarquable. Dans les autres rédactions (sauf dans Mvastu où il manque tout à fait) ce passage est formulé à peu près comme dans le texte pali. C'est en particulier le cas de Mśās, et de Msv thibét. qui pourtant a interverti l'ordre des deux membres de phrase [26] tandis que Msv chin. a modifié un peu le tout [27]. Tsi dit: »Si le Tathāgata leur prêche la loi, ils reconnaîtront les signes de la loi de Bhagavat» [28]. L'absence de caractère primitif de la formule plus développée de Tsi se trahit encore par l'emploi du nom de »Tathāgata» qui dans ce texte ne se trouve, hormis à cette place, que dans un autre passage qui est aussi manifestement récent.

La rédaction de Lv est ainsi conçue: *santi sattvāḥ . . . śaktā bhavyāḥ pratibalā Bhagavato bhāṣitasyārtham ājñātuṃ.*

L'expression *śaktā* etc. n'est pas une invention du rédacteur de Lv. Dans la partie où se trouve la comparaison avec

les lotus (voir plus bas), nous lisons Mvastu III. 318: 10: *mithyātvaniyato rāśī abhavyo etaṃ dharmaṃ ājānituṃ* et encore, dans l'épisode du choix du premier auditeur, Mvastu III. 322: 20: *paṃcakā bhadravargiyā ... alparajaskajātiyās, te me pratibalā prathamaṃ dharmaṃ désitaṃ ājānituṃ.* Dans les passages correspondents de Lv, nous ne trouvous rien de pareil. Mais pour des raisons de forme il me semble possible qu'il y ait eu dans Lv aussi, dans le passage des lotus, une expression équivalente à celle de Mvastu, supplantée plus tard par une autre. Quel rôle joue les expressions de Mvastu dans l'apparition des mêmes expressions de Lv, voilà une question qui demande une connaissance de l'ensemble des rapports existant entre les deux textes plus étendue. Cependant, il ne faut pas exagérer l'importance de Mvastu afin d'expliquer le choix des mots dans Lv. La forme particulière de cette expression de Bhagavat: *bhāṣitasyārtham ājñātuṃ*, que nous trouvons dans Lv n'est pas une création de son rédacteur; nous la rencontrons par ex. dans Divyāv. 206: 24, faisant partie d'une intercalation faite dans le Parinirvāṇasūtra. Il est donc vraisemblable que l'autre forme *śaktā* etc. fût un néologisme introduit par le rédacteur de Lv en s'appuyant sur des réminiscences générales.

Le rédacteur de Lv a connu l'expression qui se trouvait originairement à cet endroit et qu'il a omise. C'est ce que prouve une comparaison avec le récit du Choix du premier auditeur.

Mvagga I. 6. 1 donne, dans un passage du premier auditeur du Dharma: *ayaṃ kho Āḷāro Kālāmo ... apparajakkhajātiko. Yaṃ nūnāhaṃ Āḷārassa Kālāmassa paṭhamaṃ dhammaṃ deseyyaṃ, so imaṃ dhammaṃ khippam eva ājānissati.* Dans un passage corréspondant de Lv (404: 7) — je ne choisis pas le même pour mieux relever les traits typiques — nous trouvons: *te khalu pañcakā bhadravargiyāḥ ... aparokṣavijñānās, te 'śravaṇād dharmasya parihīyante ... te mayā dharmadeśitam ājñāsyanti.* Il est évident que dans ces phrases de Lv nous avons une combinaison du passage *santi sattā apparajakkhajātikā assavanatā dhammanassa parihāyanti* de la sollicitation de Brahma, que nous examinons ici et qui a été modifié dans Lv, et du *so imaṃ dhammaṃ khippaṃ eva ājānissati* appartenant au passage cité du Mvagga I. 6. 1, traitant le choix du premier auditeur.

Etablissons le bilan de cette partie en prose.

Ici encore, l'ordonnance a été, en général [1] et en détail [19, 26, 27], identique à celle du texte pali. Il n'y a pas non plus ici un seul mot de ce texte qui ne se retrouve, au moins, dans une des autres rédactions; même *bhante* est constaté en dehors de Sthv [21], par le témoignage de Tsi.

D'autre part, tout ce qui dans les autres textes diffère de Sthv (qu'il s'agisse de l'addition d'un mot, d'une série de mots [2, 7, 12, 21—23, 25], d'une phrase entière [5, 13—15] ou de petits remaniements [24, 28]), sont des modifications, qui se reconnaissent facilement comme telles. Chacune d'elles ne parait en général que dans un seul texte. Et la seule altération qué nous trouvions dans plusieurs textes [15], une addition attestée comme telle par l'accord de Sthv et Lv E 2, a donné un résultat différent dans chacune des différentes rédactions (sauf dans Lv D et Mśās qui se ressemblent [16]).

Des simplifications évidentes du texte pali [8, 9, 20] ainsi que des changements isolés de temps ou de mode [4, 16] sont aussi à signaler. Ces phénomènes, pas plus que les petites divergences dans le choix des mots [3, 5, 11] ne peuvent être regardés comme des traits primitifs.

Enfin: ici encore une seule et même rédaction fait la base de tous les textes, et celle-ci encore est identique, jusque dans les moindres détails, à la rédaction de Sthv.

**Rédactions du Mahāvastu et du Lalitavistara.** Il est nécessaire d'établir les rapports des rédactions Lv D 2, Lv E 2 et Mvastu Ć 1—2 entre elles, puis ceux qu'elles ont avec la rédaction originale. Mvastu C 1—2 et Lv E 2, qui appartiennent tous les deux à la partie de la commune sollicitation de Śakra et de Brahma ont absolument la même ordonnance: Brahma connaissant les pensées de Bhagavat va prier Śakra de l'accompagner chez Bhagavat. Śakra y consent, et entourés de dieux ils apparaissent à Bhagavat dans des émanations de lumière. Dans Lv D, les choses se passent à peu près de la même manière, seulement Śakra y est remplacé par les dieux brahmas. Tous les autres textes (où Brahma va directement à Bhagavat) s'opposent à ceux-ci.

Quoique les trois premiers textes se ressemblent beau-

coup, il y a pourtant entre eux des différences caractéristiques qui méritent d'être signalées. Quant au développement de l'expression *cetaḥparivitarkaṃ,* Lv D s'accorde avec Sthv, mais Lv E et Mvastu C ont tous deux la forme plus récente [5]. Lv E commence le discours adressé a Śakra par la phrase dont la tournure est certainement plus récente: *yat khalu Kauśika jāniyās* [8]; ni Mvastu, ni Lv D ou Sthv n'offrent rien de correspondant. La construction avec sujet personnel de la phrase qui suit, conservée par les deux autres textes, a été remplacée, dans Lv E par une construction plus moderne avec des formes nominales: *tathāgatasya . . . cittaṃ natam.* Dans Lv E, les verbes *nakṣyati* et *vinakṣyati* sont au futur, tandis que Lv D garde le présent, qui correspond au *nassati* du pali; Mvastu n'a pas ce passage [12]. Lv E seul ajoute une nouvelle phrase au deux autres [13]. Dans Mvastu C nous trouvons cette exhortation: *kiṃ punar vayaṃ māriṣa Kauśika yena Bhagavāṃs tenopasaṃkramitvā Bhagavantaṃ yacema dharmacakrapravartanāya*; dans Lv D nous la retrouvons un peu modifiée: *yannu vayam upasaṃkramya Tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddham adhyeṣyemahi*[1] *dharmacakrapravartanāya;* Lv E en a fait la phrase suivante: *kasmād vayaṃ na gacchāmas Tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ dharmacakrapravartanāyādhyeṣituṃ.* Il continue immédiatement: *na hy anadhyeṣitās Tathāgatā dharmacakraṃ pravartayanti.* Or cette phrase ne présentant que des divergences minimes se trouve dans Mvastu C 5, dans le passage ou Brahma explique à Śakra pourquoi sa sollicitation n'a pas eu d'effet. Lv à omis la phrase dans la partie correspondante (E 4). Expliquant l'intervention de Brahma, elle se rattache immédiatement aux vers ajoutés dans Lv B; aucune autre rédaction que Lv n'offre rien de pareil.

Les dieux qui accompagnent chez Bhagavat les personnages principaux sont différents dans chacune des trois rédactions. Dans Lv D ce sont naturellement les dieux brahmas. Lv E, qui concorde en général avec Mvastu, remplace cependant les yakṣas du Mvastu par des ābhāsvaras, des bṛhatphalas, des śubhakṛtsnas et des śuddhāvāsakāyikas. Ces catégories de dieux

---

[1] Lv emploie toujours l'ancien verbe: *adhyeṣ.*

ne paraissent en général que rarement (sauf les Śuddhāvāsas), mais dans Lv ces mêmes groupes jouent, un peu plus haut, un rôle en glorifiant le Bouddha venant d'atteindre l'Illumination. Le cliché de l'arrivée des dieux est le même dans les trois textes. Comparativement à Lv D, Lv E se trouve sur deux points plus près de la rédaction originale. Il a conservé intacts *ājñāya* [4] et l'expression *tathāgatassa arahata sammasambuddhassa* [15].

Au contraire, le contenu de la sollicitation est tout a fait différent dans Lv D de Mvastu—Lv E. Tandis que Lv D, qui se fonde sur Sthv, a une sollicitation en prose et une gāthā, la rédaction Mvastu—Lv E introduit la double sollicitation, de Śakra et de Brahma. Elle se compose des variations d'un śloka de la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe* et nous en parlerons en même temps que de cette gāthā. L'effet de la sollicitation est aussi différent. Dans Lv D, Bhagavat promet de prêcher la loi, bien qu'il se ravise immédiatement; dans Mvastu—Lv E, il refuse.

Ainsi Lv E 2 a plus d'une chose en dehors de la rédaction Mvastu, avec laquelle il s'accorde cependant exactement quant à l'ordonnance. Cet excédent est le résultat, non d'une omission postérieure dans la rédaction de Mvastu, mais d'une addition faite à celle de Lv E 2. C'est ce que prouve, dans Lv E 2, la modernisation du style ancien que présentent encore les passages dans Mvastu; c'est ce que prouve surtout la phrase: *na hy anadhyeṣitās* etc., qui n'aurait pu être transformée et adaptée de cette manière dans une rédaction autre que celle du Lv.

Il résulte encore des derniers faits cités ci-dessus [4, 15] que Lv E 2 a pris ses nouveaux matériaux — c.-a-d. ceux qui ne se retrouvent pas dans Mvastu et qui sont apparentés a la rédaction Sthv — non dans Lv D, mais dans une rédaction plus conforme à Sthv.

Quant a Lv D, la comparaison démontre qu'il doit provenir de la rédaction Sthv. A l'exception de détails insignifiants, les termes du texte sont les mêmes; il faut surtout noter que Lv D seul, contrairement au groupe Mvastu—Lv E, a gardé l'expression primitive: *eva Tathāgatasya cetasaiva cetaḥparivitarkaṃ*. Cependant, le récit original s'est beaucoup modifié sous l'influ-

ence de Lv E ou plutôt, comme l'indique la forme de l'exhortation de Brahma aux dieux brahmas [8], d'une rédaction plus apparentée à celle de Mvastu, c.-à-d. sans doute la rédaction originale Mvastu-Lv. C'est de là que proviennent l'insertion de la visite chez les dieux brahmas et le cliché de l'apparition des dieux à Bhagavat.

## La gāthā »pāturahosi Magadhesu pubbe» et la sollicitation commune de Brahma et de Śakra.

(Sthv B 4, Mvagga I. 5. 7).

Hormis dans le texte pali (Sthv B 4 = Mvagga I. 5. 7.), nous ne trouvons la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe*[1] etc. sous sa forme complète que dans Mśās C 1 et Tsi B 2, toutefois considérablement remaniée dans l'un et l'autre texte. Dhg C 2 et Msv B 2 ne donnent que le premier śloka à l'endroit correspondant. Mvastu et Lv n'ont pas plus que Dhg la partie médiane mais donnent le premier ainsi que le dernier des ślokas. Le dernier śloka: *uṭṭhehi vīra vijitasaṃgāma* etc. se retrouve Mvastu C 7, Lv E 4. Le premier demi-vers de ce dernier śloka parait aussi dans Mvastu C 4 et dans Lv E 3. Le premier śloka pali: *pāturahosi Magadhesu pubbe* etc. se trouve dans Mvastu E 3, dans Lv F 2. Pour la disposition des ślokas et des demi-vers de cette gāthā dans le récit des differéntes rédactions, voir plus bas. — Dans Lv D on a introduit une gāthā d'exhortation toute récente à là place que tient la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe* dans Sthv.

Texte pali:

idaṃ avoca Brahmâ Sahampati, idaṃ vatvâ athâparaṃ etad avoca:

pâturahosi Magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito,
apâpur' etaṃ amatassa dvâraṃ suṇantu dhammaṃ vimalenânubuddhaṃ.
sele yathâ pabbatamuddhini ṭhito yathâpi passe janataṃ samantato,

[1] Pour les variantes de cette gāthā, cf. R. Otto Franke WZKM 24: 29 et suiv.

tath' ûpamaṃ dhammamayaṃ sumedha pâsâdam âruyha samantacakkhu
sokâvatiṇṇañ janataṃ apetasoko avekkhassu jâtijarâbhibhûtaṃ. |
uṭṭhehi vîra vijitasaṃgâma satthavâha anaṇa vicara loke,
desetu bhagavâ dhammaṃ aññâtâro bhavissantîti. ‖7‖

Ce n'est que dans les trois premiers textes cités ci-dessus: Dhg, Mśās et Tsi, que nous pouvous nous attendre à une introduction en prose (dans Msv la gāthā précède la véritable sollicitation). Tsi la présente sous une forme identique à celle du texte pali (seulement, *vatvā* est traduit par »exhorter»), Dhg presque identique. Mśas a simplifié un peu les expressions; que ce soit là un remaniement récent, c'est ce que prouve le nom de »Bouddha» remplaçant »Bhagavat», qui est employé dans le texte, sauf dans la conclusion, également récente.

Le premier śloka de cette gāthā se trouve dans Msv thibét., à cette exception près que *suṇantu* y est traduit par »prêche». Sur ce point Dhg et Mśās s'accordent avec Msv. Dhg et Tsi ont modifié le premier demi-vers, chacun à sa façon. Dhg semble avoir eu *Buddho* pour *pubbe (pūrvaṃ)*; et je ne comprend pas d'où peut venir la traduction donné par Tsi. Mvastu et Lv ont transporté les mots *Magadhesu pubbe* dans le premier et au contraire les mots *samalehi cintito* dans le deuxieme pāda. Mvastu donne dans le troisième pāda *apāvṛtaṃ* au lieu de *apāpur' etaṃ*, et dans le quatrième *vimalānubuddhan* au lieu de *vimalenānu°*. Lv présente toute une série de modifications. Un équivalent pracrit de *prādur babhūva* [1] a dû s'y trouver d'abord au lieu de *pāturahosi* pour devenir par corruption *vādo babhūva;* pour *asuddho* il a *avi°; apāpura* est remplacé par *vivṛṇīṣva,* qui encore a changé de place avec *amatassa; tvaṃ mune* correspond à *etaṃ;* l'indicativ *sṛṇvanti* est substitué à l'impératif *suṇantu; vimalenānu°* se trouve sons une forme viciée dans tous les manuscrits: la plus fréquente est *vipulaṃ.*

Où le deuxième śloka [2] s'est le mieux conservé, c'est dans Tsi:

[1] comme Lv 348: 2.

[2] Une version certainement plus ancienne de ce śloka ainsi que du demisloka suivant se trouve dans Dhammapada 28 (cf. S. Levi J. as. 1912, p.

Un homme qui ne se trouve pas sur le sommet du Sumeru
comment pourrait-il voir les limites de l'univers?
Ainsi toi, qui as trouvé le chemin de la grande et sainte Bodhi,
monte vite sur le palais du Dharma, ô savant aux yeux luisants!

Voici la variante de Mśās:

Depuis que j'habite le palais de Brahma,
j'ai vu prêcher les Bouddhas antérieurs.
Sers-toi maintenant de ton œil universel
et répand la doctrine du palais du Dharma!

Il n'est pas nécéssaire d'examiner en détail les différences. Le point essentiel est en pleine lumière: ce śloka a aussi existé en dehors du récit de Sthv, et cela sous une forme identique, car on ne saurait expliquer les cas de divergence des deux traductions que par la base commune du texte pali.

Les trois derniers demi-vers ont en pali la forme suivante:

*sokāvatiṇṇañ janataṃ apetasoko avekkhassu jātijarābhibhūtaṃ*
*uṭṭhehi vīra vijitasaṃgāma satthavāha anaṇa vicara loke,*
*desetu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissanti.*

Mśās les traduit ainsi:

Tous les hommes sont plongés dans des grandes souffrances
et ne peuvent pas se détacher de la naissance, de la vieillesse
et de la mort.
Mais il y en a beaucoup qui éprouvent de la joie de ce qui est bon
prêche-leur la loi victorieuse au combat!

Voici ce que nous lisons dans Tsi:

Conduis les aveugles et aide-les à se délivrer de leurs maux.
Par pitié pour tous les êtres,
quitte, ô Bhagavat, la place sous l'arbre,
et va-t'en par le monde, aidant puissamment et sauvant.

238), dans le Mahābharata, chez Vyāsa Yogasūtr. 1: 49 (cf. Oldenberg Upanishaden und Anfänge des Buddhismus p. 329 et suiv).

Nous le voyons: le troisème avant-dernier demi-vers, que nous ne connaissons que par ces deux traductions, outre le texte pali, a été réuni avec les deux suivants, et tous les trois ensemble ne font qu'un seul śloka. Donc une partie devait se perdre. Dans Mśās nous reconnaissons le troisième avant-dernier et le dernier demi-vers; de l'avantdernier, ne s'est conservé que *vijitasaṃgāmo*, mais ce mot fait maintenant le complément de *dhammaṃ*, qui appartient au dernier demi-vers et avec lequel il n'avait point de rapport au commencement[1]. Dans Tsi, au contraire, l'avant-dernier demi-vers a été conservé tout entier; cependant l'expression »la place sous l'arbre a supplanté *vijitasaṃgāmo*». Le troisième avant-dernier demi-vers est là, mais il s'est atteنué; le dernier a entièrement disparu. Vient ensuite une longue série de ślokas, identiques en partie à ceux que Lv a placés après le premier śloka de la gāthā appartenant à la troisième sollicitation (F 2).

**Sollicitation commune de Brahma et de Śakra d'après le Mahāvastu et le Lalitavistara.** Le dernier śloka: *uṭṭhehi vīra vijitasaṃgāma,* tel qu'il s'est conservé dans le Mahāvastu et dans le Lalitavistara, doit être analysé par rapport à l'ensemble dont il fait partie, c.-à-d. au récit de la sollicitation commune de Śakra et de Brahma. En comparant les rédactions Mvastu et Lv dont nous occupons ici (Mvastu C et Lv E) il faudra joindre à la comparaison le passage de la seconde sollicitation de Mvastu (Mvastu D).

Voici les textes Mvastu et Lv de cette sollicitation commune:

| **Mvastu:** | **Lv:** |
|---|---|
| 1e sollicitation: | 2e sollicitation: |
| atha khalu Mahā-Brahmā Bhagavata idam evarūpaṃ cetaso parivitarkam ājñāya yena Śakro devānām indro tenopasaṃkramitvā Śakraṃ devānām | atha khalu bhikṣavaḥ Śikhī Mahā-Brahmā Buddhānubhāvena punar api Tathāgatasyedam evaṃrūpaṃ cetaḥparivitarkam ājñāya yena Śakro devānām |

[1] Toutefois il est possible que le traducteur chinois ait voulu en faire un vocativ, ce qui serait pourtant contraire à l'ordre syntaxique des mots en chinois.

indram etad avocat; etam mārisa Kauśika Bhagavatā alpotsukatāye cittaṃ nameti na dharmacakrapravartane. kiṃ punar vayaṃ māriṣa Kauśika yena Bhagavāns tenopasaṃkramitvā Bhagavantaṃ yācema dharmacakrapravartanāye. sādhu māriṣeti Śakro devānām indro Mahā-Brahmaṇo pratyaśroṣīt.

atha kahlu Mahā-Brahmā Śakro devānām indro Suyāmo devaputro etc. . . . atikrāntāye rātrīye kevalakalpaṃ nyagrodhamūlaṃ varṇenobhāsayitvā yena Bhagavāns tenopasaṃkrāntā Bhagavataḥ padau śirasā vanditva ekamante asthānsuḥ.

ekānte sthito Mahā-Brahmā Śakraṃ devānām indram etad avocat: yāca māriṣa Kauśika Bhagavantaṃ dharmacakrapravartanāya.

atha khalu Śakro devānām indro ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā yena Bhagavāns tenopasaṃkramitvā Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāṣe:

utthehi vijitasaṃgrāma
pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke
cittaṃ hi te viśuddhaṃ
yatha candro paṃcadaśarātre.

atha khalu Bhagavāṃ tūṣṇī abhūṣi nādhivāseti Śakrasya devānām indrasya dharmacapravartane.

indras tenopasamkrāmad upasaṃkramya Śakraṃ devānām indram etad avocat: yat khalu Kauśika janīyās Tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasyālpotsukatāyai cittaṃ nataṃ na dharmadeśanāyāṃ; nakṣyate vatāyaṃ Kauśika loko vinakṣyate vatāyaṃ Kauśika loko mahāvidyāndhakāraprakśipto vatāyaṃ Kauśika loko bhaviṣyati, yatra hi nāma Tathāgatasyārhataḥ samyaksāṃbuddhasyālpotsukatāyai cittaṃ nataṃ na dharmasaṃprakāśanāyāṃ. kasmād vayaṃ na gacchamas Tathāgatam arhantaṃ samyaksaṃbuddhaṃ dharmacakrapravartanāyādhyeṣituṃ. tat kasmat. na hyanadhyeṣitās Tathāgatā dharmacakraṃ pravartayanti. — sādhu mārṣeti.

Śakro Brahmā bhaumāśca devā etc. . . . atikrāntavarṇā atikrāntāyāṃ rātrau kevalaṃ Tārāyaṇamūlaṃ divyena varṇena divyenāvabhāsenāvabhāsya yena Tathāgatas tenopasamkrāmann. upasamkramya Tathāgatasya pādau śirasābhivandya pradakṣinīkṛtya caikānte tasthuḥ.

atha khalu Śakro devānām indro yena Tathāgatas tenāñjaliṃ praṇamya Tathāgataṃ gāthāya 'bhituṣṭāva:

uttiṣṭha vijitasaṃgrāma
prajñākārānṛṇa vicara loke

atha khalu Mahā-Brahmā Śakraṃ devānāṃ indraṃ etad avocat: na khalu māriṣa Kauśika Bhagavanto arhantaḥ samyakṣaṃbuddhā evaṃ yācīyanti dharmacakrapravartanāye na ca punas Tathāgatā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā evaṃ yācitā dharmacakraṃ pravartayante.

evam ukte Śakro devānām indro Mahā-Brahmam etad avocat: tvam māriṣa Mahā-Brahma teṣāṃ purimakānāṃ samyaksaṃbuddhānāṃ darśāvī tena hi māriṣa Mahābrahma yāca Bhagavantaṃ svayam eva dharmacakrapravartanāye.

atha khalu Maha-Brahma ekāṃsam uttarāsaṅgan kṛtva yena Bhagavaṃ tenāṃjaliṃ praṇāmayitva Bhagavantam gāthāye adhyabhāṣe:

utthehi vijitasaṃgrāma
pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke
deśehi Sugato dharmaṃ
ājñātāro bhaviṣyanti.

atha Bhagavaṃ tūṣṇī abhūṣi.

atha khalu Mahā-Brahma Śakro devānām indro Suyāmo devaputro etc. . . . Bhagavato anadhivāsanam viditvā dharmacakrapravartanāya duḥkhadaurmanasyajātā Bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā Bhagavaṃtaṃ pradakṣiṇīkṛtvā tatraivāntarahāyensu.

cittaṃ hi te vimuktaṃ
śaśir iva pūrṇo grahavimuktaḥ

evam ukte Tathāgatas tūṣṇīm evāsthāt.

atha khalu Śikhī Mahā-Brahmā Śakraṃ devānām indram etad avocat: naiva Kauśika Tathāgathā arhantaḥ samyaksaṃbuddhā adhyeṣyante dharmacakrapravartanatāyai yathā tvam adhyeṣase.

atha khalu Śikhī Mahā-Brahmā ekāṃsam uttarāsaṅgaṃ kṛtvā dakṣiṇajānumaṇḍalaṃ pṛthvyāṃ pratiṣṭhāpya yena Tathāgatas tenāñjaliṃ praṇamya Tathāgataṃ gāthāyādhyabhāṣata:

uttiṣṭha vijitasaṃgrāma
prajñākārānṛna vicara loke
deśaya tvam mune dharmaṃ
ājñātāro bhaviṣyanti.

evam ukte bhikṣavas Tathāgataḥ Śikhinaṃ Mahā-Brahmāṇam etad avocat: gambhīraḥ khalv ayaṃ Mahā-Brahman mayā dharmo 'bhisaṃbuddhaḥ sūkṣmo nipuṇaḥ peyalaṃ yāvat sā me syāt paramā vihethā. api ca me Brahmann ime gathe 'bhīkṣṇaṃ pratibhāsuḥ:

pratisrotagāmiko mārgo
gambhīro durdṛśo mama
na taṃ drakṣyanti rāgāndhā
alaṃ tasmāt prakāsituṃ

2e sollicitation: ettham etaṃ śrūyati. Bhagavāṃ Uruvilvāyāṃ viharati nadyā Nairaṃjanāyā tīre Ajapālanyagrodhamūle acirābhisaṃbuddho.

atha khalu Mahā-Brahmā atikrāntavarṇo atikrāntāyāṃ rātryāṃ kevalakalpaṃ Ajapālanyagrodhamūlaṃ varṇenobhāsayitvā yena Bhagavāṃs tenopasaṃkramitvā Bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā Bhagavantaṃ pradakṣiṇīkṛtvā ekāntasthito Mahā-Brahmā Bhagavantaṃ gāthāye adhyabhāṣe:

utthehi vijitasaṃgrāma
pūrṇabhāro tvam anṛṇa vicara loke,
deśehi Sugata dharmaṃ
ājñātāro bhaviṣyanti.

atha khalu Bhagavān Mahā-Brahmaṃ gāthāye pratyabhāṣe:

pratiśrotagāmiko mārgo
gambhīro durdṛśo
rāgaraktā na drakṣyanti
alaṃ Brahme prakāśituṃ.

atha khalu Mahā-Brahmā Bhagavatar Ajapālasya nyagrodhamūle pratikṣepaṃ viditvā dharmacakrapravartanāye duḥkhadaurmanasyajāto Bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā Bhagavantaṃ pradakṣiṇīkṛtvā tatraivāntarahāye.

anusrotaṃ pravāhyante
kāmeṣu patitā prajāḥ
kṛcchreṇa me 'yaṃ saṃprāptaḥ
alaṃ tasmāt prakāsitum

atha khalu bhikṣavaḥ Śikhī Mahā-Brahmā Śakraś ca devānām indras Tathāgataṃ tūṣṇībhūtaṃ viditvā sārdhaṃ tair devaputrair duḥkhitā durmanās tatraivāntaradhāyiṣuḥ.

Comme nous l'avons dit plus haut, on ne trouve dans ces passages aucune sollicitation en prose; le dernier śloka de la

gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe* (qui, dans Sthv, ne formait qu'une partie de la sollicitation) compose à lui seul la sollicitation: *uṭṭhehi . . . vijitasaṃgāma* etc. Après l'arrivée des dieux, Śakra sollicite Bhagavat le premier. Puisque dans sa sollicitation Śakra a remplacé le deuxième demi-vers du śloka par un autre, Bhagavat se tait cependant. Brahma l'ayant remarqué répète la sollicitation (dans Mvastu sur la demande de Śakra) en se servant cette fois du śloka intact. Tandis que dans Lv Bhagavat répond immédiatement par le passage Mvagga I. 5. 8., qui comprend la gāthā *kicchena me adhigataṃ* tout entière, dans le Mvastu le dénouement est différé, Bhagavat se tait cette fois encore, et les dieux le quittent désolés. C'est seulement après la sollicitation suivante — la seconde, où Brahma joue de nouveau le rôle de négociateur — que Bhagavat daigne répondre, mais là il ne récite que le deuxième śloka (d'après l'ordre du texte pali) de la gāthā *kicchena me adhigataṃ.* Dans l'une et l'autre rédaction le résultat est le même: Bhagavat refuse de faire ce qu'on lui demande. A ces deux sollicitations s'ajoute la troisième basée sur la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe.*

Des rédactions Mvastu et Lv quelle la est plus ancienne en comparaison de l'autre? Quant à l'essentiel, la division du morceau que nous examinons ici en deux sollicitations, la rédaction de Mvastu est assurément la plus primitive. Le rédacteur de Lv a évidemment connu une version de la sollicitation de Brahma seul, composée d'après la version Sthv; c'est cette version qu'il a introduite comme première sollicitation. Cependant en tout il n'en fallait que trois et le rédacteur a pris le parti de n'employer que la première et la dernière sollicitation de la rédaction Mvastu-Lv et de donner une nouvelle fin à la première en y insérant le refus de Bhagavat (Mvagga I. 5. 8) tel qu'il l'avait trouvé dans la version Sthv dont il venait de servir. Lv D, qui présente en général les plus grandes analogies avec la rédaction originale, n'a pas ce refus, car il donne à la sollicitation une solution heureuse. Que ce refus soit en effet dans Lv une intercalation de la part du rédacteur, c'est une chose évidente. La phrase finale nous le confirme d'une façon inattendue. Venant après un long discours de Bhagavat — prose et gāthā — voici ce que dit cette phrase:

*Atha khalu . . . Śikhī Mahābrahmā Śakras ca devānām indras Tathāgataṃ tūṣṇībhūtaṃ viditvā* etc. La même idée avec les mêmes expressions est exprimée dans la fin de la commune sollicitation de la rédaction spéciale à Mvastu, où Bhagavat se tait en réalité; là, dans Lv, le passage a été conservé sans aucune raison.

Même dans les détails, la rédaction Mvastu est encore la plus originale. Dans l'introduction de la sollicitation de Śakra, Mvastu se sert de l'ancien *gāthāye adhyabhāṣe* (employé par ex. par Sthv ainsi que par Mvastu et Lv avant la dernière gāthā du récit). Lv a *gāthayā 'bhituṣṭāva* [1], conformément à l'usage du rédacteur (cf. par ex. les louanges après l'Abhisambodhana, ajoutées dans Lv). La phrase *ca punaś tathāgatā arhantaḥ saṃyaksaṃbuddhā evaṃyācitā* etc., qui est omise dans Lv, était dans la source, puisque Lv s'en est déjà servi dans un passage précédent après l'avoir transformée à son usage. Le petit passage Mvastu C 6 (Mvastu III. 315: 19—316: 2), qui manque encore dans Lv, fut sans aucun doute originairement dans cette rédaction; *purimakānāṃ samyaksaṃbuddhānāṃ darśāvī* semble du pur style B[1].

Il n'est pas toujours possible d'établir l'antériorité d'une des versions des deux ślokas — notamment de celui qui est »inexact». Un secours nous est offert par une autre version que nous trouvons dans Msv, dans le récit de l'Abhisambodhana il est vrai, mais selon toutes les apparences fondée sur notre récit: Éd. Tōkyō XVII. 3. 22 b 11—12, 14—15.

Le śloka »exact» a la forme suivante dans Mvastu et Lv:

| Mvastu: | Lv: |
|---|---|
| *utthehi vijitasaṃgrāma* | *uttiṣṭha vijitasaṃgrāma,* |
| *pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke* | *prajñākārānṛṇa vicara* [2] *loke.* |

[1] Cette tournure n'est pas propre à Lv; nous la trouvons par ex. dans une formule de Mvastu III. 400: 17 (appartenant aussi à la rédaction palie correspondante): *imāhi sārūpyahi gāthābhir abhiṣṭave* = pali: *sāruppehi gāthāhi abhitthavi.*

[2] Dans Lv, le texte est en désordre; cependant, on ne peut en douter qu'il faut lire comme ci-dessus. M. Lefmann introduit comme correction *timisrā vivara,* sans y être autorisé par aucun manuscrit.

| | |
|---|---|
| *deśehi Sugata dharmaṃ* | *deśaya tvaṃ mune dharmaṃ* |
| *ājñātāro bhaviṣyanti.* | *ājñātāro bhaviṣyanti.* |

Dans les deux rédactions *vīra* du texte pali est omis.

*prajñākāra* de Lv ne paraît être qu'une correction de l'étrange *purṇabharo* de Mvastu se rattachant au demi-vers »inexact». *pūrṇabharo*, est-il autre chose qu'une corruption de *satthavāha?* La rédaction Msv a »chef de marchands innocent» comme le texte pali.

Voici le demi-vers »inexact», récité par Sakra:

| Mvastu: | Lv: |
|---|---|
| *cittaṃ hi te viśuddhaṃ* | *cittaṃ hi te vimuktaṃ* |
| *yathā candro paṃcadaśarātre.* | *śaśir iva purno grahavimukto.* |

La version Msv s'accorde avec Mvastu, et l'upamā plus développée de Lv est chose plus récente.

## Refus de Bhagavat.

(Sthv B 5—C, Mvagga I. 5. 8—9).

Le passage où Bhagavat refuse de prêcher la loi est, dans Mvagga, une reprise des paroles de son premier doute et de la gāthā qui ensuite est née dans son cœur. Les équivalents à ce morceau de Mvagga se trouvent seulement Dhg B 2 et Lv E 5 (dans le récit de la visite de Śakra et de Brahma chez Bhagavat, voir plus haut), ainsi qui dans Kouo B 4. La plupart des textes ne parlent pas d'un refus, et le Mvastu poursuit sa rédaction sans trace d'une formule traditionnelle.

Nous avons déjà à la place qui lui convenait analysé chacune des différentes parties. Maintenant il s'agit seulement de constater que ce passage existe et de signaler quelques détails caractérisant son propre texte. Le texte Mvagga s'est conservé presque sans changements dans les rédactions citées ci-dessus. Il est vrai que Lv E 5 omet les premières paroles de Bhagavat: *mayham pi kho Brahme etad ahosi;* mais elles se trouvent dans Dhg, qui de son côté a ajouté: »C'est cela, c'est cela, Brahma, tu le dis! Quand je me trouvais dans la solitude, je songeai» etc. Les paroles finales: *iti ha me paṭisañcikkhato* etc. manquent aussi dans Lv, tandis qu'elles se

trouvent dans Dhg, où *paṭisañcikkhato* seul est omis. En revanche, l'introduction spéciale de cette partie se retrouve mot à mot dans Lv: *evam ukte bhikṣavas Tathāgataḥ Śikhinaṃ Mahābrahmāṇaṃ etad avocat,* en pali *evaṃ vutte bhagavā Brahmāṇaṃ Sahampatiṃ etad avoca;* également les mots d'introduction de la gāthā propres à ce passage: *api ca me Brahmann ime gāthe* etc. correspondent au pali *api 'ssu maṃ Brahme imā anacchariyā gāthāyo* etc.

**Nombre des refus et des sollicitations.** Dans Mvagga nous avons trois sollicitations consécutives, puisque Bhagavat refuse deux fois de faire ce que lui demande Brahma; la gāthā *pāturahosi Maghadesu pubbe* vient après les deux premières sollications.

Les suttas diffèrent un peu de Mvagga: les suttas du Majjh.-nikāya n'ont qu'une sollicitation et dans le Mahāpadānsuttanta Brahma ne prononce la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe* qu'après la méditation de Bhagavat sur l'univers et immédiatement avant la gāthā *apārutā* qui en est la réponse. Mśās a de même trois différentes sollicitations, qui cependant ne sont pas données en entier; il n'y est pas expressément parlé d'un refus de Bhagavat; la gāthā est prononcée à la dernière sollicitation. Kouo suit Mvagga, seulement la gāthā de la sollicitation y est omise; le refus, au contraire, y est donné en entier (mais sans gāthā). Dans Dhg nous ne trouvons que deux sollicitations; le refus de Bhagavat est donné en entier comme dans Mvagga, la gāthā ne vient qu'à avec la seconde sollicitation, comme dans Mśās. Dans Tsi, il n'y a ni refus de Bhagavat, ni sollicitations réitérées, comme si les paragraphes 8 et 9 et la première phrase du paragraphe 10 du Mvagga (Sthv B 5—D 1) n'avaient pas existé. C'est la forme des suttas du Majjh.-nikāya que suit Tsi. Le cas est le même dans la Nidānakathā et dans la version birmane, à peu près aussi dans Hing. Msv ne présente qu'une seule sollicitation, lui non plus; d'abord c'est Brahma qui sollicite, par la gāthā *pāturahosi,* Bhagavat répond par la gāthā *kicchena me adhigataṃ* (qui fait partie du refus dans Mvagga et Dhg). Alors seulement vient la sollicitation en prose et la méditation sur l'univers qui s'y rattache. Dans Bcar, le Bouddha doute

deux fois; après le seconde doute seulement, Brahma apparaît et persuade au Bouddha de prêcher.

Malgré ces disparités la différence en réalité n'est pas grande; en parcourant rapidement ces passages, on n'y fait guère attention, sauf dans Msv. La chose principale dans le récit, est que, malgré ses doutes, Bhagavat se décide enfin à prêcher; son refus, formule une fois ou deux, ou pas du tout (les doutes se trouvant déjà exprimés sous la même forme dans l'introduction), n'a qu'une importance secondaire. Dans chaque texte, ce trait — qui vraiment n'était pas essentiel — pouvait donc facilement recevoir une forme différente.

Cependant l'existence antérieure d'une rédaction originale, pareille à celle du Mvagga pourrait seul expliquer l'unité au milieu de cette diversité. On pourrait tout au plus douter que la gāthā *pāturahosi* se soit trouvé, comme dans Mvagga, dès la première sollicitation: Dhg et Mśās l'ont placée dans la dernière seulement; Mahāpadānasuttanta l'a déplacée tout à fait, Kouo et Tsi ne sont pas conluants. Mais puisque la version Msv (ainsi que la sollicitation commune du groupe Mvastu-Lv, qui est d'une construction essentiellement identique) fait supposer que la gāthā se trouvait dans la première sollicitation, il faut que la rédaction originale ait été conforme à Mvagga sur ce point encore.

### Méditation de Bhagavat sur l'univers.
(Sthv D 2, Mvagga I 5, 10. suite—11).

Le récit de la méditation de Bhagavat sur l'univers figure dans Sthv D 2 (Mvagga I. 5. 10, la suite—11). Dhg C 3, Mśās C 2, Tsi B 3 et Msv B 5 (ainsi que B 4 a) correspondent à ce passage: Mśās l'a simplifie et altéré en partie. Mvastu F 3 et Lv F 3 ont en commun une rédaction nouvelle du récit entier, et il faut les analyser à part. Nous nous servirons cependant ici de quelques détails tirés de leur version.

Le texte du Mahāvagga:

atha kho bhagavâ Brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvâ sattesu ca kâruññataṃ paṭicca buddhacakkhunâ lokaṃ volokesi. addasa kho bhagavâ buddhacakkhunâ lokaṃ volokento satte

apparajakkhe mahârajakkhe tikkhindriye mudindriye svâkâre dvâkâre suviññâpaye duviññâpaye appekacce paralokavajjabhayadassâvino viharante. ‖10‖ seyyathâpi nâma uppaliniyaṃ vâ paduminiyaṃ vâ puṇḍarîkiniyaṃ vâ appekaccâni uppalâni vâ padumâni vâ puṇḍarîkâni vâ udake jâtâni udake saṃvaḍḍhâni udakânuggatâni antonimuggaposīni, appekaccâni uppalâni vâ padumâni vâ pundarîkani vâ udake saṃvaḍḍhâni samodakaṇ ṭhitâni, appekaccâni uppalâni vâ padumâni vâ puṇḍarîkâni vâ udake jâtâni udake saṃvaḍḍhâni udakâ accuggamma ṭhitâni anupalittâni udakena, ‖11‖.

Dans Tsi la première phrase est absolument identique à à la version palie; seulement *ajjhesanaṃ* est rendu par »gāthā d'exhortation», car dans Tsi ce passage suit immédiatement la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe.* Dhg et Msv présentent aussi des analogies de *Brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvā;* mais dans ce passage rien ne correspond à l'expression qui vient en suite. Que les deux expressions *Brahmuno ca ajjhesamaṃ viditvā* et *sattesu kāruññataṃ paṭicca* s'y soient trouvées jadis l'une et l'autre, les modifications de Mvastu et de Lv nous l'indiquent. De plus, Msv dit à la fin du morceau de de prose: »Dans ces circonstances, Bhagavat sentit dans son coeur une grande immense pitié» etc., ce qui se rapporte à ce passage. Dans tous les textes, excepté Tsi, la première et la deuxième phrase sont réunies en une seule, de sorte que l'expression *buddhacakkhunā lokaṃ volok°* ne revient qu'une fois.

Nous avons déjà fait observer les rapports intimes de cette première phrase avec les phrases de la sollicitation de Brahma et du récit du Choix du premier d'auditeur. A cette occasion nous avons aussi examiné l'apparition dans cette même phrase des mots *assavanatā dhammassa parihāyanti* de la Sollicitation de Brahma. Reste à comparer les séries d'adjectifs des trois passages en question, qui se sont visiblement influencés l'un l'autre, et à établir quels sont ceux qui se sont trouvés dans l'original. Je citerai ci-dessous: I. la phrase tirée de la Sollicitation de Brahma, II. la phrase de la Méditation, III. la phrase du Choix de l'auditeur.

Voici les matériaux:

Mvagga:

I. santi sattā apparajakkhajātikā assavanatā dhamassa parihāyanti, bhavissanti dhammassa aññātāro.

II. satte apparajakkhe mahārajakkhe tikkhindriye mudindriye svākāre dvākāre suviññāpaye duviññāpaye appekacce paralokavajjabhayadassāvino viharante.

III. ayaṃ kho Āḷāro Kālāmo paṇḍito vyatto medhāvī dīgharattaṃ apparajakkhajātiko.

Dhg:

I. Il y en a qui ont peu de souillures, des hommes intelligents et raisonables, qui sont faits pour la traversée.

II. Il y en a qui viennent de naître dans le monde, qui ont grandi dans le monde; il y en a qui ont peu de souillures, et il y en a qui ont beaucoup de souillures; il y en a qui ont les sens aiguisés et il y en a qui ont des sens émoussés; il y en a ceux qui sont faciles et ceux qui sont difficiles à sauver, il y en a qui craignent les punitions dans l'autre monde etc. [1].

III. (Arāḍa Kālāma) a peu de souillures, a les sens aiguisés, est raisonable, intelligent.

Mśās:

I. Il y en a qui etc.

II. Il reconnut les sens des êtres: il y en avait d'aiguisés, d'émoussés; il y avait des êtres qui craignaient les trois mauvais chemins de l'autre monde etc.

III. Udraka Rāmaputra est intelligent, il a la facilité de comprendre.

Tsi:

I. Or il y a des êtres, en grand nombre, qui ont peu de souillures, dont les sens ont atteint la maturité, dont les kleśas sont subtils et insignifiants, qui ont les sens aiguisés et qu'on peut sauver etc.

II. Il vit tous les êtres, ceux qui sont nés dans le monde, qui ont grandi dans le monde, les uns ayant les sens aiguisés,

---

[1] Si, dans cette phrase, il se trouve dans la suite une expression corresp. au passage *assavanatā dhammassa . . . aññātāro,* qui a déjà été analysé plus haut, je l'indique par »etc.«, quelle qu'en soit la forme.

les autres les ayant émoussés; il vit les catégories de tous les êtres (omis dans la réiteration), ceux qui pouvaient atteindre et reconnaître le Chemin (dans la répétition: qui sont faciles à sauver, qui atteindront sans difficulté le Chemin), ceux qui voyaient le péché du monde à venir, qui avait peur et, par conséquent, se gardaient d'être frivoles, ceux qui aussi dans le monde à venir atteindront le Chemin (toute la dernière catégorie est omise dans la répétition).

III. Udraka Rāmaputra a peu de souillures; ses kleśas sont peu considérables, ses sens mûres, son intelligence est pénétrante.

Msv:

I = II.

II. Parmi les êtres de ce monde, il y en a qui viennent de naître, et il y en a qui ont atteint un âge mûr; aussi sont-ils d'un caractère vil, médiocre ou sublime. Il y en a qui ont l'air bon et plein de dignité (manque dans la version thibét.), hommes de moeurs réglées, d'un commerce facile, ayant peu de kléśas etc.

III. manque.

La comparaison de ces passages donne le résultat suivant:

I. Dans la phrase de la Sollicitation de Brahma, Dhg a trois adjectifs de plus que le texte pali. Il y en a deux, »intelligent, raisonable«, qui se trouvent dans Dhg dans la catégorie III aussi, dans toutes les autres rédactions, dans cette catégorie seule. Le troisième »facile à sauver«, qui corresponde certainement dans nos textes au pali *suvijñāpeya*, paraît aussi dans Tsi (et Lv) [1] dans I, mais il appartient à II, où il se trouve dans les séries des adjectifs de Dhg ainsi que de Tsi.

Tsi a quatre adjectifs outre celui qui correspond à *apparajakkhajātikā*. L'un d'eux lui est commun avec Dhg, comme nous l'avons dit, un autre correspond à *tikkhindriye*, adjectif qui (excepté une fois dans III) ne paraît que dans II, mais là, dans toutes les rédactions (sauf Lv revisé). Il faut que les

deux qui restent aient été pris à Tsi III, où ils se trouvent aussi, car ils ne figurent dans aucune autre rédaction.

Lv a ici *svākārāḥ suvijñāpakāḥ*, c.-à-d. les deux premiers adjectifs de la série originale de II.

Donc: les adjectifs qui figurent à côté de *apparajakkhajātikā* dans I ne sont pas les mêmes dans les différentes rédactions (cf. pourtant *suvijñāpakāḥ* et ses équivalents). Ils se trouvent aussi tous surtout (et, dans quelques rédactions, exclusivement) dans II et dans III. C'est encore le cas de *suvijñāpakāḥ* et de ce qui lui corresponde dans les autres textes; du reste il ne faut pas donner le même valeur sur ce point à Lv qu'à Dhg et Tsi, puisqu'il ne présente pas le mot simple, mais l'expression composée: *svākārāḥ suvijñāpakaḥ*. En d'autres termes: la rédaction originale de I a été identique au texte pali.

II. Dans la phrase de la Méditation, Dhg, Tsi et Msv présentent tous devant les adjectifs palis deux autres: »né dans le monde, grandi dans le monde» [2]. Il est évident qu'ils sont été formés sur le modèle de l'expression qui se trouve plus loin dans la parabole de l'étang des lotus: *udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni.* [1] Cette expression manque au même endroit dans Dhg et Tsi, mais elle se retrouve dans Msv. Est ce n'est pas la seule que Msv ait prise dans la parabole des lotus. Dans l'un et l'autre texte nous avons cette phrase: »Par conséquent, leur caractère est vil, médiocre ou sublime». Mśās n'a conservé que deux catégories en tout. Dhg a omis *sv*° et *dvākāre*; dans Tsi on ne retrouve ni *appa*° ni *mahārajakkhe*. Dans Msv, ce dernier mot manque encore, et, de plus, *tikkh*° et *mudindriye* [2]; comme Mvastu, cette rédaction a eu probablement aussi *suvineya* pour *suvijñāpeya*.

Il y a donc eu ici encore une première rédaction ressemblant au texte pali. Des néologismes de Dhg, de Tsi et de

---

[1] Ces rédactions n'ont cependant pas été les seules à faire ce changement. Voici ce que nous trouvons Aṅg-nik. Catukka 36, 3 (PTS 2: 39): *evam eva kho brāhmaṇo loke jāto loke saṃvaḍḍho lokam abhibhuyya viharāmi anupalitto lokena.*

[2] Que Msv ait eu cette expression à un endroit quelconque, Mvyutp. 60, en est garant; nous y trouvons *mṛdvindriyaḥ madhyendriyaḥ tīkṣṇendriyaḥ* — transformation d'après la tripartition de la parabole des lotus.

Msv, nous ne trouvons pas la moindre trace dans la rédaction Mvastu et Lv.

III. Quant à la phrase du Choix de l'auditeur, Dhg, Mśās et Tsi semblent s'accorder foncièrement avec le texte pali. Cependant il est impossible de décider si les adjectifs exprimant »intelligent» correspondent absolument aux expressions du pali. Dhg introduit ici le *tikkhindriya* de II. Mśās omet aussi *apparajakkhajātika*. Dans Tsi, »ses sens sont mûres» doit être une traduction de l'un des adjectifs qui signifient »intelligent», et »ayant peu de kleśas» est sans doute la réplique de *apparajakkhajātika*, »peu souillé».

Le Mahāvastu et le Lalitavistara. Ont aussi dans cette partie un caractère particulier: voir ci-dessous. Dans le Choix du premier auditeur ils n'ont conservé aucune des expressions exprimant »intelligent». Mais ils ont gardé *alparajaskajātiya* (Lv: *aparokṣavijñānās*), en y ajoutant, tous les deux: *śuddha*. Lv présente, en outre, trois adjectifs qui appartiennent sans doute à la rédaction initiale Mvastu-Lv de II; exemple: *suvijñāpakāḥ,* et encore un autre, spécial à lui seul: *mandārāgadoṣamohā*.

Evidemment le groupe Mvastu-Lv est de peu de poids en comparaison des autres textes. Ceux-ci se fondent certainement sur une version originale, identique à celle du texte pali d'où la rédaction Mvastu-Lv au contraire est né. Nous pouvons donc constater que la répartition des adjectifs entre les trois phrases qui se trouve exactement dans la version palie, est initiale.

La parabole des lotus dans l'étang, § 11 de Mvagga, paraît sous la même forme à peu près dans Dhg, Tsi et Msv. Mśās la présente d'une façon différente. Poursuivant la série d'adjectifs de la phrase précédente, Mśās continue: Il y en avait qui ressemblaient aux lotus: ils poussaient dans la fange, ils étaient sortis de l'eau, ils n'en étaient encore sortis, mais ils ne se souillaient pas». Mśās a donc mal placé et mal interprété cette parabole; pourtant le récit des autres rédactions en est la base. Msv a interverti l'ordre des différentes phases. — Mvastu et Lv forment un groupe à part.

Parmi les divergences isolées que présentent les premiers textes, notons les cas suivants. Dhg, Tsi et Msv parlent tous d'une nouvelle espèce de lotus, les kumudas, et (à l'éxception de Msv, qui omet cette phrase) ils ajoutent donc aussi un quatrième étang, l'étang des kumudas [3]. Mvastu n'a que les trois espèces de lotus de Mvagga. — La formule *udake jātāni udake saṃvaḍḍhāni* — qui dans le texte pali se répète trois fois, une fois pour chaque phase du développement, après l'énumération des noms de lotus — manque dans Dhg et Tsi, ainsi que l'énumeration des noms de lotus dans la deuxième et la troisième phase [4]. Cependant cette formule a dû aussi se trouver jadis dans ces textes, puisqu'ils l'ont employée dans la phrase précédente, sous une forme un peu changée toutefois. Msv y a ajouté: »leur nature est vile, médiocre, sublime».

Les rédactions s'accordent en général assez bien sur les mots qui caractérisent les différentes phases. On ne trouve cependant, je crois, que dans Mśās un équivalent du *antonimuggaposīni* de la première phase: »ils poussaient dans la fange», ce qui est devenu dans Tsi: »il faut qu'ils laissent croître les quatre *mahābhūṭāni* pour sortir plus tard». Les termes de la deuxième phase sont partout à peu près identiques; Mvastu se sert d'un mot qui correspond au pali *samodaka*. Dans la troisième phase, nous ne trouvons que peu de variations. Tsi allonge un peu *udakā accuggamma*, en y ajoutant »ouvert et développé», tandis que Dhg traduit, un peu librement, *anupalitta* par cette expression: »que l'eau couverte de poussière ne couvre pas».

Il ne sera pas nécessaire résumer ici les différences existant entre les diverses rédactions de ce passage. Nous ferons seulement observer que, dans deux cas assez importants, Dhg, Msv et Tsi concordent [2, 3] et que Dhg et Tsi ont deux petites divergences qui leur sont propres à eux [1, 4].

**Méditation sur l'univers et parabole dans le Mahāvastu et dans le Lalitavistara.** Mvastu et Lv ont dans toute cette partie, jusqu'à la fin du récit une rédaction tout à fait différente des autres. Dans ces versions, la méditation remplie la majeure partie de la troisième sollicitation. La sollicitation proprement dite est formée du premier śloka de la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe;* nous l'avons examinée plus haut. La cause de la sollicitation

est indiquée d'abord: il est né des dṛṣṭigatas parmi les gens de Magadha. La description des dṛṣṭigatas est un peu différente, dans les deux rédactions.

Dans la Méditation sur l'univers, l'énumération des adjectifs nous intéresse surtuot.

La voici:

Mvastu:

uccāvacāṃ hīnapraṇītaṃ adrākṣīt satvā durākārā durvineyā durviśodheyā adrākṣīt satvā svākārāṃ svineyāṃ suviśodheyaṃ adrākṣīt satvāṃ udghaṭitājñā vipaṃcitājñāneyā padaparamāṃ adrākṣīt satvāṃ tīkṣṇendriyāṃ ṛddhīndriyaṃ.

Lv:

hīnamadhyapraṇītan uccanīcamadhyamān svakārān suviśodhakān durākārān durviśodhakān udghāṭitajñān vipañcitajñān padaparamāṃ.

Nous retrouvons ici la suite des autres rédactions, mais disposée d'une autre manière. Les adjectifs sont répartis en deux séries, l'une avec *dur*°, l'autre avec *su*°. Dans Mvastu la série des adjectifs avec *dur*° vient en premier, dans Lv celle avec *su*°. Dans Mvastu nous trouvons: °*ākāra*, °*vineya*, °*viśodheya* et plus bas, à l'écart: *tīkṣṇendriyāṃ ṛddhendriyāṃ* (corruption de *mṛd*°). Lv a seulement °*ākāra*, °*viśodhaka*. Cependant °*vineya* figure dans l'énumération du Choix du premier auditeur (dans le Mvastu, il manque à l'endroit correspondant). Dans le Choix du premier auditeur de Lv nous trouvons aussi *suvijñāpakāḥ*, ce qui correspond au pali °*vijñāpaye* de notre série; cet adjectif se retrouve aussi dans la prière de Brahma avec *svākārāḥ*, dans la série inserée dans le texte pali à l'endroit en question. Le rédacteur de Lv a donc connu cette passage dans une forme qui s'accordait plus avec la rédaction de Sthv que la forme actuelle. — Les deux rédactions ont en outre deux séries d'adjectifs qui n'existent pas dans les autres versions. L'une précède la première des séries indiquées plus haut dans Mvastu: *uccāvacāṃ hīnapraṇītāṃ*, dans Lv: *hīnamadhyapraṇītān uccanīcamadhyamān;* l'autre la suit: *udghāṭitajñān vipañcitajñān padaparamān* (Mvastu: °*jñāneyā padaparamāṃ*.

Il est hors de doute que cette rédaction Mvastu-Lv soit

le développement ultérieur d'une rédaction analogue à Sthv, sans aucun doute la rédaction originale elle-même.

Voici la parabole d'après la rédaction Mvastu-Lv:

Mvastu:

adrākṣīt ... satvānāṃ trayo rāṣīyaḥ samyaktvaniyataṃ rāśiṃ mithyatvaniyataṃ rāsiṃ aniyataṃ rāśiṃ, seyyāthapi nāma cakṣuṣmāṃ puruṣo padminītīre sthitvā alpakiśarena paśyeya utpalāni padumāni vā puṇḍarīkā vā anyāni antodakāni anyāni samodakāni anyāni udakāto abhyudgatāni evam eva Bhagavāṃ anuttareṇa buddhacakṣuṣā sarvāvantaṃ lokam abhivilokayanto adrākṣīt.

Lv:

paśyati sma ... trīn sattvarāśīn ekaṃ mithyatvaniyatam ekaṃ samyaktvaniyatam ekaṃ aniyataṃ, tadyathāpi nāma bhikṣavaḥ puruṣaḥ puṣkariṇyās tīre sthitaḥ paśyati jalaruhāṇi kānicid udakāntargatāni kānicid udakasamāni kānicid udakābhyudgatāni, evam eva bhikṣavas Tathāgataḥ sarvāvantaṃ lokaṃ buddhacakṣuṣa vyavalokayan paṣyati sma sattvāṃs triṣu rāśiṣu vyavasthitān.

Il n'est pas possible d'y voir autre chose qu'un abrégé et un remaniement de la rédaction Sthv. La dernière phrase, avec les mots d'introduction *evam eva*, est tout à fait pareille à celle de la partie correspondante de Sthv. Il est vrai que les adjectifs qui marquent les différentes phases du développement ne sont pas les mêmes, à l'exception du *samodakāni* de Mvastu, mais tout indique qu'il faut prendre pour point de départ non la rédaction Mvastu-Lv mais au contraire la rédaction Sthv. Je signalerai surtout l'omission de *anupalittāni udakena*. Il serait absurde de supposer que cette expression, dont la Méditation est la source et qui revient sans cesse, donnant lieu à de nouveaux développements, ne se soit pas trouvée là dès le début, qu'elle n'ait été introduite que plus tard dans le texte.

A quel point les textes Mvastu et Lv s'éloignent-ils de leur base rédaction initiale commune, il n'est pas possible de le constater. Cependant Lv fait l'impression d'être le plus récent des deux. Le *jalaruhāṇi* remplaçant l'énumération des noms de lotus et le *paśyati sma* qui remplace *adrākṣīt* en sont des preuves évidentes.

Se rattachant aux mots du commencement de la parabole des lotus vient immédiatement après celle-ci, dans Mvastu et Lv, une discussion qui ne se retrouve nous plus dans aucune autre rédaction: il s'agit de savoir quelle *rāśi* d'êtres pourrait profiter du sermon. Ce passage semble correspondre à la répétition des adjectifs indiquant les caractères différents des êtres, qui suit à cet endroit dans le texte Sthv. La disposition de l'ensemble poursuit la tripartition de la parabole des lotus et fait de la résolution définitive de Bhagavat le point culminant. Les deux rédactions sont à peu près identiques.

### La gāthā »apārutā tesaṃ amatassa dvārā«.
(Sthv D 3, Mvagga I. 5. 12).

Voici te texte de Mvagga:

evam eva bhagavâ buddhacakkhunâ lokaṃ volokento addasa satte apparajakkhe mahârajakkhe tikkhindriye mudindriye svâkâre dvâkâre suviññâpaye duviññâpaye appekacce paralokavajjabhayadassâvino viharante, disvâna Brahmânaṃ Sahampatiṃ gâthâya ajjhabhâsi:

apârutâ tesaṃ amatassa dvârâ ye sotavanto, pamuñcantu saddhaṃ.
vihiṃsasaññî paguṇaṃ na bhâsi dhammaṃ paṇîtaṃ manujesu Brahme 'ti. ‖12‖

La phrase en prose qui précède la gāthā *apārutā tesaṃ amatassa dvārā* (Sthv D 3, Mvagga I 5. 12) s'accorde à peu près avec la version palie dans tous les textes excepté Mvastu et Lv. A quelques petites divergences près (surtout dans Tsi), la série d'adjectifs qu'on y trouve est la même que dans la Méditation précédente (Mvagga I. 5. 10), et nous l'avons étudiée à ce propos. Tsi seul a une expression analogue à *Brahmāṇam Sahampatiṃ*. Msv (comme Mvastu et Lv) a inséré ici le *kāruññataṃ paṭicca* de la phrase d'introduction de la Méditation: »Dans ces circonstances, Bhagavat sentit dans son coeur une grande pitié.« Nous étudierons ci-dessous Mvastu et Lv à part.

La gāthā même [1] se présente sous une forme plus ou moins modifiée, aux endroits suivants: Dhg C 3, Mśās C 3, Tsi B 3, Msv B 6. Dans Msv chin. (pas dans la version thibét.) nous trouvons les deux pādas du premier demi-vers. Les adjectifs qui sont les attributs de *dhamma* ont subi plus d'un changement: Mśās les a remplacés par »très profonde»; Msv chin. les omet tous les deux: Msv thibét. y ajoute encore *vihiṃsasaññi*. Dans le troisième pāda, Tsi et Msv thibét. remplacent *na bhāṣi* par »je prêcherai» etc. Dhg et Tsi ont quelques écarts plus considérables, qui dépendent sans doute de ce que leur original a eu à la fin du premier pāda le vocatif *Brahme* (comme du reste quelques manuscrits de notre gāthā dans Majjh.-nik. et Samy.-nik., ainsi que Mvastu et Lv, voir plus bas). Ils mettent en tête un nouveau pāda: dans Dhg: »Brahma, je t'annonce», dans Tsi: »Brahma, écoute et fais attention». Pour achever le nombre des pādas, Tsi divise en deux le deuxième pāda (cf. Mvastu et Lv) et Dhg ajoute à la fin un nouveau pāda insignifiant: »la loi atteinte par Muni».

Mvastu et Lv séloignent davantage de ce texte; nous les étudiérons à part. A leurs variations s'applique aussi ce qu'on peut dire de celles que nous venons de signaler: ce sont toutes des modfications qui supposent nécessairemeut un texte comme celui de la version palie.

**La gāthā dans le Mahāvastu et le Lalitavistara.** Dans Mvastu et Lv, l'introduction de la gāthā se ratta che comme dans Msv, aux mots de la Méditation sur l'univers de Sthv. Cette rédaction donne: *Atha kho Bhagavā Brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvā sattesu ca kāruññataṃ paṭicca.* A l'endroit correspondant Lv n'a rien de pareil; dans Mvastu on trouve la même place: *Atha khalu Bhagavāṃ Mahābrahmaṇo yācanāṃ viditvā sāmaṃ ca pratyātmaṃ bodhiye jñānena . . . abhivilokayanto.* Or, voici ce que, dans Mvastu et Lv, nous trouvons comme introduction à la gāthā que nous examinons ici:

| Mvastu: | Lv: |
|---|---|
| Atha khalu Bhagavāṃ aniyataṃ rāṣiṃ ārabhya Māgadhā- | Atha khalu bhikṣavas Tathāgato 'niyatarāśivyavasthi- |

[1] Pour les variantes cf. R. Otto Francke WZKM 24: 225.

nāṃ ca brāhmaṇagṛhapatikānām ity evaṃrūpāṇi pāpāny akuśalāni dṛṣṭigatāni utpannāni viditvā Mahābrahmano cābhiyācaṇāṃ viditvā saptāsaṃkhyeyakalpasamudānītasamutpannaṃ cātmanaḥ praṇidhānaṃ viditvā satveṣu ca mahākaruṇāṃ okrāmetvā iṃe ca me maheśākhyā devādhipatayo lokesvarā upasaṃkrāntā āryadharmacakrapravartanaṃ yācanti, atha khalu Bhagavāṃ Mahābrahmaṇo avakāśam akārṣit āryadharmacakrapravartanāya. Tāye velāye Bhagavān Mahābrahmāṇam gāthāye dhya bhāṣe.

tān sattvān ārabhya mahākaruṇām avakrāmayati sma. Atha khalu Tathāgata ātmanaś cemaṃ samyagjñānam adhikṛtya Śikhinaś ca Mahābrahmaṇo 'dhyeṣaṇāṃ viditvā Śikhinaṃ Mahābrahmāṇaṃ gāthābhir adhyabhāsata.

Lv diffère donc considérablement de Mvastu. La première phrase de Lv est une combinaison du *aniyataṃ rāśim ārabhya* qui commence le passage dans le Mvastu et d'une expression qu'on retrouve plus loin: *satvesu mahākaruṇām okrāmetvā.* L'expression de Lv: *ātmanas cemam samyagjñānam adhikṛtya* ne doit pas correspondre directement à celle du Mvastu: *saptāsaṃkhyeyakalpasamudānītasamutpannaṃ cātmanaḥ praṇidhānaṃ viditvā;* ce doit être plutôt le *sāmaṃ ca pratyātmaṃ bodhīye jñānena* du début de la Méditation de Mvastu qui en a fourni les matériaux. Si le *ime ca me maheśākhyā . . . yācanti* de Mvastu, un passage qui ne se rattache à rien de ce qui l'entoure, et le *atha khalu* qui suit sont une intercalation récente de Mvastu ou si le rédacteur de Lv a fait une omission, c'est là une chose qui se soustrait à notre analyse.

Tout bien considéré, il est évident d'abord que nous avons dans ce passage un développement ultérieur des deux gérondifs de l'introduction de la Méditation et de *disvāna* que présente Sthv dans l'introduction de la gāthā, et ensuite que la

rédaction Lv, autant qu'il est possible d'en juger, doit être plus récente que celle de Mvastu.

Voici la gāthā de Mvastu, d'après la reconstitution non irréfutable de M. Senart:

apāvṛtaṃ me amṛtasya dvāraṃ
Brahmeti Bhagavantaṃ ye śrotukāmā
śraddhāṃ pramuṃcantu viheṭhasaṃjñāṃ
viheṭhasaṃjño praguṇo abhūṣi
dharmo aśuddho Magadheṣu pūrvaṃ

Et voici celle de Lv:

apāvṛtās teṣām amṛtasya dvārā
Brahmann iti [1] satataṃ ye śrotavantaḥ
praviśanti śraddhā na viheṭhasaṃjñāḥ
śṛṇvanti dharmaṃ Magadheṣu sattvāḥ

Mvastu et Lv ont donc l'un et l'autre divisé en deux le deuxième pāda de la gāthā palie (cf. Tsi). Lv a supprimé le troisième pāda, qui dans Mvastu est fort alteré [2]. Le quatrième a été modifié, dans l'un et l'autre texte, sur le modèle de la gāthā *pāturahosi Magadhesu pubbe.* La cause évidente en est que le *Magadhesu* de cette gāthā rappelait le *manujesu* de la première version. Mvastu a inséré le deuxième pāda de la gāthā en question (dans la forme de la rédaction Mvastu-Lv); Lv a une combinaison du deuxième et du quatrième pāda.

Les deux rédactions se fondent sans aucun doute sur une même version. Quant à leurs rapports mutuels, il est à remarquer que, quoique dans Lv le fond s'accorde avec la rédaction Mvastu et bien que sur un point il se soit éloigné davantage du texte Sthv — à savoir par l'intercalation de *praviśanti* — sur deux points il se rapproche davantage du texte pali: par le commencement *apāvṛtās teṣāṃ* et par *ye śrotavantaḥ* au lieu du *ye śrotukāmās* de Mvastu.

[1] A l'opposition des manuscrits, M. Lefmann a changé cela en *brahmanti.*

[2] Les manuscrits ont, comme le texte pali: *abhāsi.* Le changement en *abhūṣi* ainsi que la reconstruction des mots précédents est de M. Senart. Dans le pāda qui suit, l'un des manuscrits a *dharmaṃ*, comme le pali; le second a *dharma* au commencement, *dharmaṃ* à la fin du pāda.

## La fin du récit.
(Sthv D 4, Mvagga I. 5. 13).

Voici le texte de Mvagga:

atha kho Brahmâ Sahampati katâvakâso kho 'mhi bhagavatâ dhammadesanâyâ 'ti bhagavantaṃ abhivâdetvâ padakkhiṇaṃ katvâ tatth' ev' antaradhâyi. ‖13‖

La fin du récit de la visite de Brahma chez Bhagavat se trouve dans Dhg C 3, ainsi que dans Mvagga I. 5. 13. Mśās C 3, Tsi B 4 et Msv B 6 ont une nouvelle fin, qui leur est commune. Qu'elle n'appartienne pas à l'ancienne rédaction, bien qu'elle s'y appuie, le nom de »Bouddha» employé dans ces trois versions exclusivement ou alternant avec celui de Tathāgata nous le prouve. Mśās a omis les pensées de Brahma; Tsi au contraire a encore développé ce sujet: »Tathāgata Bhagavat prêchera la loi, Sugata prêchera la loi. Saisi de pitié, Bhagavat a cédé à ma prière». Tous ont ce début: »Brahma ayant écouté cette gāthā», suivi d'une expression disant que Brahma bondit de joie. Le *katāvakāso* du pali se trouve dans Mvastu (III. 319: 8), à l'endroit correspondant, et aussi avant la gāthā: *Bhagavaṃ Mahābrahmaṇo avakāśaṃ akārṣit āryadharmacakrapravartanāya.* Il se trouve aussi dans le Cri des dieux (voir ci-dessous).

## Cri de joie des dieux.
(Mvastu F et Lv G).

Mvastu et Lv ont tous les deux après le consentement de Bhagavat un passage qui parle du cri de joie des dieux montant de ciel en ciel. Dans le Mvastu la seule phrase qui ne fasse pas partie du cliché traditionnel, a la forme suivante: *evaṃ māriṣa Brahmaṇe Bhagavatāvakāśo kṛto anuttaradharmacakrapravartanāya.* Si ceci peut être appelé style B[1], la phrase correspondante du Lv présente le pur style A: *adya mārṣās Tadhāgatenārhatā samyaksaṃbuddhena dharmacakrapravartanāyai pratiśrutaṃ.* On voit l'écart toujours plus grand de l'expression de Mvagga: *katāvakāso kho 'mhi bhagavatā dhammadesanāya.* On ne peut douter du point de départ du développement.

## Comparaison des versions au point de vue des matériaux et de l'ordonnance.

Nous avons fait observer dès le début qu'il y a deux groupes principaux de tradition dont l'un, plus ou moins semblable à la rédaction de Sthv, comprend toutes les rédactions excepté celle de Mvastu et de Lv, tandis que l'autre ne comprend que ces deux rédactions. Par l'analyse précédente il nous est devenu possible de préciser les rapports mutuels des différentes rédactions et d'établir le développement de la tradition.

Tandis que dans le groupe Sthv les plus étroits rapports existent entre Sthv et les rédactions Dhg, Mśās et Tsi, les textes Msv, Bcar, Hing et Kouo en sont au contraire plus éloignés.

En effet, les quatre premières rédactions s'accordent très bien. Tsi surtout est en concordance parfaite avec Sthv, même dans les moindres détails, hormis l'absence du refus de Bhagavat et quelques additions assez importantes qu'il est seul à posséder dans ce groupe, entre autres quelques gāthās. Ces gāthās se trouvent aussi dans Lv à l'endroit correspondant et Tsi sans aucun doute les lui a empruntées. Dhg dans les détails ne s'accorde pas toujours aussi bien que Tsi avec Sthv, cependant il en est plus proche que Mśās. Cette rédaction est assez superficielle; les simplifications ne sont pas rares surtout vers la fin. Nous avons parlé plus haut du nombre différent des refus, divergence qui n'est pas d'une importance essentielle. Les quatre textes ne sont que des variations légères d'une même rédaction originale, et celle-ci, autant qu'il est possible d'en juger, nous la trouvons intacte et inaltérée dans Sthv.

Msv a bien conservé la forme littérale des différentes parties. En revanche leur disposition diffère de celle de Sthv. L'ordonnance s'explique facilement en partant d'une version comme Dhg (où il n'y a qu'un seul refus): dans la première sollicitation, la sollicitation en prose de Brahma est omise, et du refus qui doit suivre il ne reste que la gāthā *kicchena me adhigataṃ,* qui, elle, a disparu du passage des doutes de Bhagavat; il n'y a donc aucune partie qui soit répétée.

Un groupe à part est formé par Bcar, Hing et Kouo, bien qu'ils ne s'accordent pas cette fois aussi complètement qu'ils le font en général ailleurs. Ils ne présentent aucun motif qui ne se trouve déjà dans Sthv, mais tout et transformé, refondu, ce qui n'est pas étonnant lorsque il s'agit du Bcar et du Hing, vu leur forme poétique. Quant à Kouo, il s'approche beaucoup plus que les deux autres de la version Sthv, ce qui tient à l'influence du récit habituel.

Quant à la version du Msv et à celles du groupe Bcar, il est hors de doute qu'elles se basent sur la rédaction Sthv et qu'elles y ont leurs racines.

Mvastu et Lv forment un autre groupe, bien plus indépendant.

Nous examinerons d'abord cette variante du récit au point de vue de ses rapports avec la rédaction Sthv. Il a été prouvé plus haut que sur tous les points importants de ces deux textes Mvastu offre le plus d'originalité. Je pourrai donc, pour cet examen, me servir de Mvastu seul.

Dans Mvastu, l'exposé de la première et de la deuxième sollicitation s'accorde, sur bien des points, avec l'ordonnance fondamentale du Msv. D'abord dans l'hésitation de Bhagavat la gāthā *kicchena me adhigataṃ* est omise. Puis la sollicitation en prose est également omise. En revanche, dans Mvastu comme dans Msv, un śloka de la gāthā *pāturahosi* forme seul la sollicitation; dans Msv c'est le premier śloka, dans Mvastu le dernier: *uṭṭhehi* (*vīra*) *vijitasaṃgāma.* Bhagavat y répond, dans Mvastu comme dans Msv, par la gāthā *kicchena me adhigataṃ* (dans Msv la gāthā est entière, dans Mvastu il n'y a que le second śloka), la réponse est donc un refus. Seulement dans Mvastu les faits ne se suivent pas si

vite ni si simplement que dans Msv; les difficultés s'accumulent. Dans Mvastu, et Śakra et Brahma prennent part à la sollicitation. Śakra prie le premier, mais il ne dit pas le premier demi-vers correctement, et Brahma doit intervenir. Il prononce alors la gāthā sous sa forme correcte, et Bhagavat se tait pourtant. Ici se termine la première sollicitation. La deuxième amène une réponse: Brahma répète la même sollicitation, et Bhagavat répond cette fois par la gāthā citée plus haut. La naissance de fâcheux dṛṣṭigatas parmi les gens de Magadha cause la troisième sollicitation. Brahma donne à celle-ci la forme du śloka *pāturahosi*. Vient ensuite une méditation développée, propre à Mvastu (et à Lv), où les êtres sont divisés en *rāṣmis*, puis, à la fin, le consentement de Bhagavat; le récit se termine par le cri de joie des dieux.

Il suffit d'un coup d'œil rapide pour voir que dans la version Mvastu-Lv tout entière il n'y a pas de matière nouvelle — sauf la description des dṛṣṭigatas — en dehors de ce que présente déjà la rédaction Sthv. Seulement le cadre, la charpente sont autres et beaucoup plus compliqués.

Nous avons comparé plus haut les différentes gāthās et morceaux en prose avec leurs équivalents dans la rédaction Sthv, et la forme du texte dans Mvastu doit avoir comme point de départ un texte pareil à celui de Sthv, sur lequel il se serait formé. Le style, comme on pouvait s'y attendre, est partout du type B[1]. Dans un seul passage, qui justement n'a pas d'équivalent dans le texte Sthv, la construction du verbe est nominale: *tena khalu punaḥ samayena . . . imāni evaṃrupāni . . . dṛṣṭigatāni utpannāni* (Lv y ajoute: *abhūvan*).

Il est évident que, dans Mvastu, la disposition des matériaux, l'ordonnance du récit, proviennent aussi de la rédaction Sthv.

On ne peut croire que dans la première sollicitation de Mvastu le śloka »incorrect» prononcé par Śakra soit autre chose qu'une variante récente du śloka »correct» qui ne paraît que sous cette forme dans Sthv, ni que l'emploi d'un śloka de la gāthā *pāturahosi* dans la première et dans la deuxième sollicitation (*uṭṭhehi* [*vīra*] *vijitasaṃgāma*) et d'un autre śloka de la même gāthā (justement le śloka *pāturahosi Magadhesu pubbe*) dans la troisième soit un trait primitif, la rédaction Sthv n'ayant réuni que plus tard ces ślokas en introduisant

entre eux un nouveau śloka bien adapté aux autres. Ce serait vraiment beaucoup de complications. D'autre part l'ordonnance de la première et de la deuxième sollicitation dans Mvastu vient de Sthv, de la même manière que celle de Msv. Quant à la troisième sollicitation, il est tout à fait évident qu'elle provient du śloka *pāturahosi Magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito;* elle n'est en effet que ce śloka converti en récit.

La composition n'est pas un chef-d'œuvre. La deuxième sollicitation est trop insignifiante pour avoir jamais été primitive. On voit que l'ensemble est né du désir d'établir une différence entre les trois sollicitations pareilles et monotones de la rédaction Sthv.

Dans Mvastu la partie qui lui est commune avec Lv (Mvastu B—F) forme le récit proprement dit. Vient ensuite une partie (Mvastu G) où Bhagavat constate — un peu tard, car il a déjà promis de prêcher la loi — qu'il en est digne. Ce morceau est écrit dans le vrai style A. Dans les propositions relatives, au nombre de vingt à trente, se rapportant toutes à une même proposition principale, il y a une énumération de catégories dogmatiques: les *dharmatā* d'un bouddha, les dix *bala,* les *prātihārya*, les *pratisaṃvid* etc. Le morceau entier est récent et n'a jamais appartenu à la rédaction originale.

Cependant la partie principale est précédée d'un passage (Mvastu A) qui contient les doutes de Bhagavat ainsi que la gāthā *kicchena me adhigataṃ.* La seule explication possible de l'existence de ce passage isolé et absolument superflu (vu qu'il est répeté — sans gāthā — immédiatement après) me paraît être celle-ci: c'est qu'il est le reste du récit original qui se trouvait dans Mvastu avant l'insertion de la nouvelle rédaction (rédaction Mvastu-Lv). La construction de ce récit doit avoir été pareille à celle de la rédaction originale Sthv, c'est ce que prouve l'existence de la gāthā.

Le récit de Mvastu paraît décousu et maladroit. Ce qui contribue surtout à cette impression, ce sont les deux passages presque identiques qui se suivent immédiatement (sur les doutes de Bhagavat), dont nous venons de parler, et le fait que les trois sollicitations ont des introductions particulières,

dont les deux dernières (comme la section G) commencent même par *etthaṃ etaṃ śrūyati.*

Dans le Lalitavistara — comme nous l'avons fait observer dans la comparaison particulière — des traces marquées de l'influence de la rédaction Sthv sont visibles. Le rédacteur a volontairement et résolûment composé sa rédaction. Il a fondu ensemble la rédaction qui nous est connue par le Mahāvastu et cette rédaction Sthv: les doutes de Bhagavat et la première sollicitation forment ensemble un Brahmayācana simplifié à la manière de Sthv, et la deuxième et la troisième sollicitation sont une simplification et une modification des trois prières du Mvastu, influencées en partie par la rédaction Sthv.

Quant à la partie en prose du récit des Doutes, la rédaction Sthv en forme la base, bien qu'elle ait été entièrement refondue et modernisée. La gāthā *kicchena me adhigataṃ* a été remplacée par une autre gāthā plus longue. Le rédacteur a ajouté un morceau en prose, où il est dit que Bhagavat répand de la lumière afin d'attirer l'attention de Brahma sur ses pensées [1]. La première sollicitation basée sur la rédaction Sthv a été transformée sous l'influence de la rédaction Mvastu-Lv, et la gāthā *pāturahosi* a été remplacée par une nouvelle série de gāthās. Le consentement du Tathāgata est sans doute de la part du rédacteur une réminiscence du résultat final de la rédaction Sthv, dont il s'est servi pour ce passage.

Nous avons indiqué plus haut comment le rédacteur a transformé le Brahmayācana de la rédaction Mvastu-Lv pour l'adapter à son récit. Ayant donné en premier lieu la sollicitation de Brahma dont nous venons de parler, il a laissé de côté la deuxième et insignifiante de la rédaction Mvastu-Lv, pour donner une nouvelle conclusion à la première sollicitation du Mvastu (c.-à-d. à la deuxième du Lv actuel) en empruntant à la rédaction Sthv le refus de Bhagavat. Quant à la troisième sollicitation de la rédaction Mvastu-Lv, il s'en est servi sans lui faire subir aucune modification essentielle. Il a seulement ajouté après la gāthā *pāturahosi* une nouvelle série de gāthās;

---

[1] Il a raconté la même chose d'une manière plus détaillée dans l'introduction de Lv (Lv 3 et suiv.); cf. celle du premier Avalokita-sūtra (Mvastu II. 257) qui représente une phase plus ancienne.

cette série de gāthās se trouve au même endroit dans Tsi, qui l'a sans doute prise dans Lv.

Mais ce n'est pas seulement dans les grandes lignes que nous sentons l'œuvre du rédacteur. Il a remanié le texte tout entier au point de vue du style et a fait des récits réunis de plusieurs sources un ensemble à peu près homogène — nous reconnaissons partout cette main, qu'on ne saurait méconnaître.

Résumé. Toutes les biographies que nous avons examinées (sauf I-tchou, qui est sans valeur au point de vue critique), notamment tous les textes des Vinayas, ont ou ont eu comme récit Brahmayācana, la version palie des Sthaviravādins. On peut aussi prouver que tel est le cas de Mahāvastu. Outre cette version il y en a existé une autre qui, a été inséré dans l'original commun à Mahāvastu et à Lalitavistara, et y a presque complètement supplanté la version initiale. Cependant, celle-la est un remaniement de la rédaction des Sthaviravādins. Donc, la rédaction palie du Mahāvagga des Sthaviravādins représente la rédaction primitive, et dans les autres textes celle-ci a été plus ou moins altérée et remaniée.

---

# Conclusions.

## Conclusions.

Le bilan de chaque morceau, de chaque chapitre étudié, a été fait ci-dessus. Il ne me reste ici qu'a rassembler les sésultats obtenus et à les coordonner.

Sur l'ordonnance et l'enchaînement des différentes parties de la biographie, ou même des chapitres, je n'ai presque rien à dire, n'ayant étudié dans cette thèse que deux chapitres. Au sujet de ces chapitres on peut pourtant affirmer qu'ils ont été placés l'un précédant l'autre dans la biographie, tels que nous les trouvons dans la plupart des versions, particulièrement dans celle du Mahāvagga du Vinaya des Sthaviravādins. Ils ont formé le commencement du récit qui dans le Vinaya exemplifiait la section Upasampadā.

Il est vrai que nous avons essayé de démontrer que dans ce récit de Mahāvagga le chapitre ayant pour sujet les semaines qui séparent l'Abhisambodhana du Brahmayācana était une addition faite au récit initial qui commençait seulement avec le Brahmayācana. Quoiqu'il en soit, il est certain que dans le récit sur lequel se fondent toutes nos biographies du Bouddha, ce chapitre se trouvait déjà. Donc cette question est sans importance pour le problème qui nous occupe ici: les rapports entre la tradition bouddhique »du Nord» et celle »du Sud».

Les différentes versions divergent beaucoup entre elles. Nous trouvons les divergences de contenu surtout dans le premier chapitre, qui comprend plusieurs épisodes et qui, contrairement au second, a un caractère narratif.

Le problème de contenu que nous avons discuté dans notre étude détaillée est celui-ci: les différents schèmes des textes non-

Mahāvagga, plus riches en épisodes que le Mahāvagga, se sont-ils développés du schème du Mahāvagga ou ne représentent-ils pas plutôt une tradition plus riche, dont le récit Mahāvagga n'est qu'un extrait? Je ne répéterai pas les raisons spéciales qui ont été données ci-dessus pour prouver que la première de ces deux alternatives est celle qu'il faut choisir. Je démontrerai ici que les épisodes surnuméraires des versions non-Mahāvagga sont faciles à expliquer en partant du schème Mahāvagga et qu'au contraire un choix d'épisodes comme celui du Mahāvagga est impossible à comprendre en prenant comme point de départ les récits développés non-Mahāvagga.

Si un épisode se trouvant dans le schéme initial rappelait, par le sujet, par le personnage en action etc., un autre épisode de la vie du Bouddha, cet épisode-ci était alors attiré et incorporé dans le nouveau schème.

Il s'est agi en premier lieu d'épisodes précédant l'Abhisambodhana, qui par leur place dans la biographie étaient liés avec ceux qui suivaient l'Abhisambodhana que nous étudions ici. Sujātā avait la première offert de la nourriture au Bouddha après le long jeûne de l'ascétisme. L'épisode des marchands qui les premiers après le second jeûne, celui de l'Abhisambodhana, donnèrent à manger au Bouddha, rappelait celui de Sujātā, et c'est pourquoi nous trouvons à cet endroit des episodes de Sujātā dans toute une série de récits. Dans le récit des Dharmaguptas et des Mahīśāsakas on raconte simplement qu'elle offrait de la nourriture. Dans le récit en vers du Lalitavistara, Sujātā ni aucune autre femme n'est nommée, mais les petits traits particuliers au récit de Sujātā: le lait des mille vaches, la patrī jetée dans le ciel, ont été introduits dans le récit des Marchands. Enfin, dans le récit des Mahīśāsakas nous trouvons le double de Sujātā dans la femme barattant du beurre qui donne à manger au Bouddha.

Dans le récit de Kāla, roi des nāgas, nous avons encore un motif qui appartenait à l'origine au temps précédant l'Abhisambodhana et qui a été transféré dans celui qui suit l'Abhisambodhana. Kāla louangeait le Bodhisattva en chemin pour acquérir la bodhi. Dans le récit initial des semaines suivant l'Abhisambodhana un roi de nāgas, Mucilinda, était nommé. Nécessairement ce roi des nāgas rappelait l'autre, et dans

Mahāvastu, Kāla paraît de nouveau, dans les semaines suivant l'Abhisambodhana. Et Kāla finit même par changer le caractère de Mucilinda, à qui il doit pourtant son apparition dans ces semaines. Dans Joei-ying Mucilinda recouvre la vue; et Mucilinda n'a jamais été aveugle, mais Kāla était aveugle. Dans I-tchou le motif de la clarté du Bouddha pénétrant dans l'eau, clarté qui dans les récits de Kāla rend la vue à celui-ci, a été conservé, quoique dans I-tchou Mucilinda ne soit pas aveugle.

A la même catégorie appartient le motif du bain du Bouddha et du pāṃśukūla de Gayā. Sa place originelle est dans l'époque suivant le période d'ascétisme et précédant l'Abhisambodhana. Ce motif n'a pas de point d'appui dans le récit initial des semaines suivant l'Abhisambodhana; il a suivi les deux autres dans leur transplantation dans cette époque.

M. Foucher a dans L'art gréco-bouddhique (p. 618, cf. p. 286), aussi riche en idées qu'en matériaux, fait cette supposition, que l'identité d'aspect du Bodhisattva et du Bouddha illuminé dans les réprésentations sculpturales aurait amené une confusion quant à l'époque des épisodes. Comme exemple il donne entre autres le récit de Kāla qui de cette manière paraîtrait après l'Abhisambodhana. Il me semble que, vus les sujets identiques et les personnages presque identiques des récits de Sujātā et de Kāla d'une part et de ceux des Marchands et de Mucilinda d'autre part, on n'a pas besoin d'avoir recours aux répresentations sculpturales pour expliquer la transplantation des récits de Sujātā et de Kāla. Elle s'explique d'elle-même.

Analogue à la transplantation du récit de Kāla est l'insertion du récit du huhuṅkajātiko brāhmaṇo dans les épisodes de la marche vers Bénarès. Upaka le brahmane que le Bouddha rencontra en chemin, rappelait l'autre brahmane, le brahmane moqueur, qui visitait le Bouddha peu après l'Abhisambodhana et dont à cet endroit le récit du Mahāvastu ne faisait pas mention.

Dans le Mahāparinirvāṇasūtra on raconte que le Bouddha fut malade et qu'à cette occasion Māra vint lui proposer de quitter la vie; déjà une fois Māra avait fait la même proposition — sous l'arbre Ajapālanyagrodha. Évidemment ces

traditions étaient connues des rédacteurs. Tout naturellement ils les ont insérées à leur place dans l'enchaînement des événements. Mais — et ceci est aussi une preuve de leur introduction secondaire — elles ne sont pas insérées comme récits indépendants, mais pour motiver d'autres récits se trouvant déjà à ce même endroit. Le rédacteur de Msv, influencé par le motif de la maladie de Bhagavat, qui était mentionnée dans le Mahāparinirvāṇasūtra, a lié le récit de la tentation par Māra au récit de la maladie de Bhagavat après le jeûne, et le rédacteur de Lv l'a combiné avec le sūtra des Filles de Māra pour motiver la tristesse de Bhagavat, qui est le point de départ du récit: Māra n'avait pas réussi à tenter le Bouddha.

Souvent la mention seule d'un fait quelconque dans le récit initial a donné naissance à ou a attiré des épisodes indépendants. A une époque antérieure à celle dont nous parlons ici, ce procédé naturel a été employé déjà. J'ai supposé plus haut que la mention du Pratītyasamutpāda, dans le Brahmayācana, avait fait naître dans le récit du Mahāvagga l'épisode de l'acquisition de cette connaissance, qui maintenant commence le récit, et que la mention du brahmane dans les vers de cet épisode avait attiré l'épisode du Brahmane moqueur dans ce même récit. Quoiqu'il en soit, la mention dans le Bramayācana du Pratītyasamutpāda dont nous venons de parler a causé l'insertion d'un sūtra sur ce sujet dans le récit des Mūlarsarvāstivādins.

Et la mention des marchands offrant du lait concentré au Bouddha a fait naître dans le récit homogène en vers du Lalitavistara un nouvel épisode en prose et en vers, où il est dit que les vaches des marchands donnaient du sarpimaṇḍa. Dans le Mahāvastu la mention de l'arbre Ajapāla a créé le récit d'Ajapāla, et celui-ci a encore provoqué le récit identique de Gavā. Plus grande et plus importante qu'aucune des additions déjà mentionnées est l'insertion de l'histoire du vyākaraṇa par Dīpaṅkara dans l'épisode des Marchands de la version des Dharmaguptas. L'épisode supplémentaire du cadeau des cheveux l'a attiré de la même manière que les autres épisodes dont nous venons de parler ont été ajoutés au récit.

Lorsque, dans la version des Mahīśāsakas, nous trouvons deux fois Sujātā, une fois sous son vrai nom, l'autre sous la

forme d'une femme battant du beurre, il n'y a pas, à proprement parler, un dédoublement de motifs. Le rédacteur s'est servi de deux traditions différentes et les a présentées toutes deux à part par ignorance ne se doutant pas que les deux personnages n'étaient en réalité qu'une seule personne. Lorsque, dans les schèmes du groupe Dharmagupta, non seulement Sujātā mais aussi son père, sa mère et ses sœurs donnent de la nourriture au Bouddha, nous avons au contraire plutôt un dédoublement de motif. Du même type est le brahmane *pūrvajātisalohita,* qui dans le Lalitavistara, intervient dans le miracle des vaches qui donnaient du sarpimaṇḍa. Il est évidemment un double de la *devatā pūrvajātisalohitā* du récit principal des Marchands. Nous avons incontestablement l'effet d'un véritable dédoublement dans le Lalitavistara et le Mahāvastu quand, dans le récit de Mucilinda, non seulement celui-ci mais aussi d'autres rois des nāgas viennent protéger le Bouddha contre les intempéries. Nous en avons un autre exemple encore dans la division en quatre semaines de la semaine après la Bodhi que nous trouvons dans le schème du groupe Mahāvastu. De cette seule semaine que le Bouddha passait en méditations sous l'arbre de la Bodhi on a fait: une semaine de repos sous l'arbre, une semaine de repos aux environs de l'arbre, une semaine de promenades dans le voisinage et une semaine de promenades plus éloignées. Le plus important exemple de ce procédé est pourtant l'insertion de Śakra dans les sollicitations du Brahmayācana de la rédaction Mahāvastu-Lalitavistara.

Nous voyons moins souvent le motif d'un vers donner naissance à un récit. A une époque antérieure à celle dont nous parlons ici, le récit du brahmane moqueur du Mahāvagga s'est sans aucun doute développé de la gāthā du *nihuhuṅko brāhmaṇo.* Dans les épisodes qu'embrasse notre étude, nous en avons un exemple frappant et incontestable. Dans la rédaction Mahāvastu-Lalitavistara du Brahmayācana la gāthā

*pāturahosi Magadhesu pubbe*
*dhammo asuddho samalehi cintito*

a créé la troisième sollicitation qui fut occasionée par la naissance des *pāpakāni akuśalāni dṛṣṭigatāni* dans le pays de Magadha. Nous pouvons considérer comme un autre exemple

l'épisode de la rencontre des ascètes dans la 6e semaine du Lalitavistara.

L'intensification des motifs n'a pas créé de nouveaux épisodes mais elle a considérablement changé la forme des épisodes déjà existants. Les deux taureaux qui dans quelques versions ont un rôle important et miraculeux parmi les 500 taureaux qui originairement tiraient tout simplement les 500 voitures des marchands, doivent leur existence à une telle intensification. Lorsque dans certains récits le Bouddha refuse d'accepter les différents pātras de ratnas que lui offrent les dieux-rois avant d'apporter les pātras d'espèce convenable, c'est là un effet d'intensification jointe à un dédoublement de motif. A cette catégorie appartiennent aussi les récits des sept têtes de Mucilinda.

L'introduction des motifs du récit de Sujātā dans le récit des Marchands en vers du Lalitavistara dont nous avons déjà parlé, est un exemple typique de mélange de motifs, comme aussi la confusion de Kāla et de Mucilinda. Dans l'histoire du stūpa que, dans le Mahāvastu, les marchands doivent bâtir au-dessus des cheveux du Bouddha, nous trouvons le motif des pierres tombées du ciel. Ce motif-là remonte au récit de Gayā, et le récit de Gayā est lui-même un mélange de différents motifs que nous trouvons dans d'autres parties du canon. Le Lalitavistara nous en offre un autre exemple (pas le Mahāvastu!), en remplaçant les promenades du Bouddha aux environs de l'arbre de la Bodhi par les traversées du monde du roi cakravartin. Je mentionnerai enfin l'insertion du sūtra des Filles de Māra dûe à l'indication de temps et de lieu fournie par l'introduction des sūtras du Mārasaṃyutta (»La Section de Māra» du Saṃyukta-āgama).

Les explications que j'ai données de l'existence des épisodes et des motifs surnuméraires dans les récits non-Mahāvagga sont simples et naturelles. C'est ainsi, toujours et partout, que l'on explique un développement littéraire fondé sur une tradition orale. Rien n'est plus fréquent que la réunion de motifs qui, par le sujet ou par le personnage en action, se ressemblent, rien n'est plus fréquent que le dédoublement, l'intensification et le mélange de motifs. On aurait tort et ce serait condamnable de vouloir contester le rôle de tous ces

facteurs dans le développement de la biographie du Bouddha et en particulier de la partie de la biographie que nous avons étudiée ici.

La conclusion à laquelle nous arrivons est donc celle-ci: les différentes versions non-Mahāvagga que nous avons étudiées ici se sont développées soit en se combinant avec d'autres épisodes apparentés, soit par des dédoublements de motifs et par d'autres changements pareils d'un récit qui par le nombre des épisodes et leur enchaînement était identique à la version Mahāvagga du canon pali des Sthaviravādins; celle-ci a conservé intacte la forme primitive du récit.

L'impossibilité de considérer le récit du Mahāvagga comme un extrait de récits plus développés ou d'une tradition orale aussi riche et aussi développée que ces récits, est une preuve de la validité de cette argumentation. Une telle supposition rencontre des difficultés insurmontables.

Il faudrait alors que le rédacteur du Mahāvagga eût connu et eu à sa disposition une tradition aussi riche que celle que nous connaissons par les textes non-Mahāvagga. Sinon, il n'aurait pas pu composer son extrait. Puis il aurait dû séparer consciencieusement les récits supplémentaires et secondaires unis aux épisodes principaux pour ne prendre que ceux-ci. Peut-être en aurait-il été capable. Admettons qu'il l'ait fait. Pour composer son récit tel qu'il est, il aurait encore dû être en état de démêler les mélanges de motifs et il aurait voulu réduire les motifs »intensifiés» à de proportions modérées. Il aurait dû en somme pouvoir reconstruire un récit dont au moins quant aux motifs, tous les autres se laissent déduire. C'est là déjà une impossibilité. Et pourtant ce n'est pas tout. Il aurait dû encore — nous y reviendrons tout à l'heure — être capable de construire un récit dont la forme soit le seul point de départ pour expliquer la forme variée des autres versions. Un homme d'une telle capacité et d'une disposition si singulière n'a jamais existé!

Passons maintenant aux divergences de forme entre le texte pali et les textes des autres versions. Je n'examinerai pas les questions de pure phonétique. Surtout après les étu-

des de M. Lévi déjà citées [1], une chose est acquise, c'est que derrière la forme phonétique que nous trouvons dans les textes sanscrits et palis il se trouve une forme antérieure qu'on a transposée dans les deux dialectes, parfois maladroitement [2]. Je ne m'occuperai ici que des mots, du nombre et du choix des mots, des propositions, de leur construction et de leur ordonnance.

Je pourrais me borner à renvoyer à un morceau quelconque de l'étude détaillée; le deuxième chapitre est particulièrement approprié à des études pareilles. Pourtant je reprendrai ici quelques passages pour avoir une base d'argumentation.

Choisissons le passage qui contient les pensées de Brahma connaissant la résolution de Bhagavat de ne pas prêcher la loi.

Dans le Mahāvagga il est ainsi conçu: *nassati vata bho loko, vinassati vata bho loko, yatra hi nāma tathāgatassa arahato sammāsambuddhassa appossukkatāya cittaṃ namati no dhammadesanāya.* Lv D 2, où ce passage est une allocution de Brahma aux dieux brahmas, donne: *naśyati vatāyam . . . loko vinaśyati yatra hi nāma Tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyālpotsukatāyai cittam abhināmayati na dharmadeśanāyām.* Dans Lv E 2 ce passage est une allocution de Brahma à Śakra: *nakṣyate vatāyam . . . loko, vinakṣyate vatāyam . . . loko, mahāvidyāndhakāraprakṣipto vatāyam . . . loko bhaviṣyati yatra hi nāma tathāgatasyārhataḥ samyaksaṃbuddhasyālpotsukatāyai cittaṃ nataṃ na dharmasaṃprakāśanāyāṃ.* Dans Lv D 3 Brahma dit à Bhagavat: *naśyati vatāyam . . . lokaḥ praṇaśyati vatāyam . . . lokaḥ yatra hi nāma Tathāgato 'nuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhyālpotsukatāyai cittam abhināmayati na dharmadeśanāyāṃ.* Mvastu C où le passage est adressé par Brahma à Śakra donne *bhagavatā alpotsukatāye cittaṃ nameti na dharmacakrapravartane.* Voici le récit des Dharmaguptas où, comme dans le pali, les mots expriment les pensées de Brahma: »Il y aura dans le monde un grand malheur. Le Tathāgata possède maintenant cette loi merveil-

[1] J. as. 1912.

[2] Nous en avons dans les parties étudiées ici un excellent exemple dans *apparajakkha* de la Sollicitation qui est devenu *aparokṣa* dans Mvastu et Lv. Cf. aussi *avedi: avaiti* des vers du Pratītyasamutpāda.

leuse, pourquoi se tait-il maintenant sans en rien laisser entendre au monde?» La rédaction des Mahīśāsakas donne: »Maintenant le Bouddha a atteint la parfaite bodhi. Il s'apprête à quitter le monde; il ne veut pas prêcher aux êtres la loi reconnue par lui. A cause de cela le monde s'affaiblira de plus en plus pendant longtemps et restera éternellement dans les tenèbres.» La rédaction des Mūlasarvāstivādins donne: »Dans ce monde une calamité terrible descendra sur tous les êtres. Maintenant il a paru dans le monde un Tathāgata, un savant parfait, un homme difficile à trouver, difficile à rencontrer comme la fleur d'udumbara. Et maintenant le Bouddha veut quitter le monde, se réjouir du repos et ne pas prêcher la loi.» Tsi suit de très près Msv mais est plus développé encore.

Évidemment il existait dans l'original deux propositions, une proposition principale et une proposition *yatra*. Mvastu a omis la proposition principale. Dans Mśās seul, l'ordre des deux propositions est renversé: la proposition *yatra* précède la proposition principale. L'ordre initial se trouve dans la rédaction palie, ceci est attesté par le témoignage de toutes les autres sources. L'inversion dans Mśās est un effet de la traduction.

La tournure générale de la proposition est attestée par la concordance existant entre l'emsemble des rédactions Lv et la rédaction palie. Les traductions chinoises qui ne donnent qu'une expression pour correspondre aux deux de la rédaction initiale, sont négligemment faites: »il y aura dans le monde un grand malheur» (Dhg); »le monde s'affaiblira de plus en plus pendant longtemps et restera éternellement dans les tenèbres» (Mśās); »dans ce monde une calamité terrible descendra sur tous les êtres» (Msv). Lorsque dans Lv D 2 nous ne trouvons pas *vatāyaṃ lokaḥ* dans la répétition de la phrase, cela provient d'une simple omission. C'est ce que prouvent les autres rédactions de Lv et la rédaction palie. Au contraire, il s'agit d'une addition quand Lv E 2 et Mśās ajoutent une troisième réplique de ce *nassati vata . . . loko*: *mahāvidyāndhakāraprakṣipto vatāyam loko bhaviṣyati,* »le monde . . . restera éternellement dans les tenèbres»; ni les deux autres rédactions de Lv ni la rédaction palie ne connaissent cette expression. Comme l'attestent les autres variantes de Lv, la ré-

daction palie est identique à la rédaction initiale et les rédactions Lv D 3 et Lv E 2 l'ont modifiée quand nous trouvons dans l'un le futur *(vi)nakṣyate* au lieu du présent et dans l'autre *praṇaśyati* au lieu de *vi°*.

Dans la proposition *yatra* l'attribut de *Tathāgatassa* du texte pali: *arahato sammāsambuddhassa* a subi des modifications. Des rédactions Lv, celle de Lv E 2 seule donne cet attribut.

Lv D 2 et Lv E 2 l'ont changé en un gérondif: *anuttarāṃ samyaksaṃbodhim abhisaṃbudhya.* L'expression *Tathāgato arahaṃ sammāsambuddho* se trouve un nombre infini de fois dans les textes bouddhiques comme titre seulement. Mais dans ce passage il désignait quelque chose, et dans les deux variantes de Lv, on a rendu ce *sammāsambudhassa* plus clair, plus expressif. Les traductions chinoises ont dû avoir le gérondif aussi. Le fait d'avoir séparé la proposition en deux, dont l'une est un développement de *sammāsambuddhassa,* nous autorise à cette conclusion. Voici les variantes: »Le Tathāgata possède maintenant cette loi . . . pourquoi se tait-il maintenant?» (Dhg); »Maintenant le Bouddha a atteint la . . . bodhi. Il s'apprête à quitter le monde» (Mśās); »Maintenant il a paru dans le monde un Tathāgata, un savant parfait, un homme difficile à trouver, difficile à rencontrer comme la fleur d'udumbara, et maintenant le Bouddha veut quitter le monde» (Msv). Le développement étendu et exagéré du simple *sammāsambuddhassa* dans la rédaction Vinaya de Msv est surtout à remarquer. Il est impossible de douter que l'attribut simple *sammāsambuddhassa* ait appartenu à la rédaction principale.

Dans le pali, *cittaṃ* est le sujet de la proposition et déterminé par le génitif *Tathāgatassa.* C'est ce que nous trouvons aussi dans Lv E 2. Dans Mvastu le génitif est remplacé par l'instrumental *Bhagavatā.* Dans Lv D 2 et Lv D 3 *Tathāgata* est devenu le sujet de la proposition: *Tathāgato . . . cittam abhināmayati* et le verbe composé a remplacé le simple. La rédaction palie est attestée comme initiale par Lv E 2, qui a pourtant changé la construction verbale en une prase nominale *cittaṃ nataṃ,* dont la forme même est la meilleure preuve de son origine récente. Dans toutes les répliques de Lv et de Mvastu *appossukkatāya* du pali est conservé. Dans les

traductions chinoises cette expression est différemment rendue: »Pourquoi se tait-il maintenant sans en rien laisser entendre au monde?» (Dhg); »Il s'apprête à quitter le monde; il ne veut pas prêcher aux êtres la loi reconnue par lui »(Mśās); »Maintenant le Bouddha veut quitter le monde, se réjouir du repos et ne pas prêcher la loi» (Msv). Dans Msv »repos» est problablement une traduction d'*araṇya*, mot que Msv insère tel quel à d'autres endroits du récit et que donne aussi Tsi qui suit Msv. Évidemment la rédaction originale avait comme le pali *appossukkatāya*.

Celui qui a bien voulu me suivre dans la dissection de ce passage, admettra certainement que les écarts du texte pali que nous avons trouvés dans les textes non-palis s'expliquent tous comme étant des variations de la rédaction palie, variations qui toutes ont leur point de départ dans celle-ci. Nous avons des omissions et des additions; nous avons des simplifications et des développements; nous avons des changements dans la forme de la proposition, nous avons des modernisations évidentes. Mais tout se rapporte à un texte identique au texte pali. Au même endroit l'un des textes a une omission, l'autre, une addition, l'un, un changement de forme dans une direction, l'autre, dans une autre.

Je n'oublie pas que, dans Mvastu et Lv, ce passage est employé dans un développement du récit original, que parfois ce passage exprime les pensées de Brahma, parfois est une allocution adressée à différents personages. Je veux au contraire souligner ce fait. Même dans des développements du récit primitif comme ceux que nous trouvons dans Mvastu et Lv, les expressions sont restées si près de leur forme originale qu'elles n'en sont que des variantes, et c'est là encore une preuve de l'unité de la tradition.

Ce que j'ai dit s'applique non seulement à Mvastu et à Lv, mais tout aussi bien aux textes canoniques proprements dits Il n'y a pas de différences spécifiques entre les textes non-palis, mais seulement celles du dégré de la déviation.

Les mêmes constatations peuvent étre faites dans toute l'étendue des deux chapitres dont j'ai ici minutieusement étudié la forme. Je ne peux que renvoyer à l'étude détaillée.

Pourtant il y a encore une question de forme à résoudre. Contrairement au passage que nous venons d'examiner en dernier lieu, il y a des cas où toute la tradition non-palie s'oppose à la tradition palie. Dans la petite phrase du Pratītyasamutpāda *evaṃ etassa kevalassa dukkhakkhandhassa samudayo* (*nirodho*) *hoti* p. ex., tous les textes non-palis que je connais ont inséré un *mahato.* Dans le même morceau dans toutes les répliques sanscrites, nous trouvons °*pratyaya* (adjectif) au lieu de °*paccayā* (substantif). Le *tv ime* au lieu de *have* dans les gāthās du même épisode apparaît aussi dans toutes les versions non-palies. Dans la phrase qui sert d'introduction au Brahmayācana: *atha kho bhagavato rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi,* nous trouvons partout inséré dans les textes non-palis *ekasya* (*ekākino*), etc.

Pour expliquer ces faits il est bon de se rappeler le passage qui dans l'Hésitation de Bhagavat suit immédiatement celui que nous venons de citer: *adhigato kho me ayaṃ dhammo santo paṇīto atakkāvacaro.* Dans cette phrase *santo paṇīto* disparaît et une autre expression complexe *sūkṣmo nipuṇaḥ* est introduite. Mais les textes ne sont pas similaires. Tous les textes non-palis possèdent l'expression *sūkṣmo nipuṇaḥ*, mais quant à sa place dans la série des adjectifs et quant à la disparition de *santo paṇīto* tous les textes se partagent sauf Mvastu et Lv E, qui ne sont qu'une même rédaction. S'il s'était agi de manuscrits on aurait dit que, dans le manuscrit source, *sūkṣmo nipuṇaḥ* était une glose de *santo paṇīto* qui dans les copies, d'une part aurait remplacé les mots de l'original, d'une part par mégarde aurait été introduit par les copistes dans le texte même, parfois ici, parfois là. Mais il ne s'agit pas de manuscrits, il s'agit d'une tradition orale.

Il faut considérer les faits de la manière suivante. Quelquepart, à une époque quelconque, l'expression ancienne d'une phrase a été remplacée par une nouvelle (ainsi *santo paṇīto* par *sūkṣmo nipuṇaḥ*). Par contagion la nouvelle expression a gagné et s'est propagée de plus en plus. Mais la nouvelle tradition n'était pas fixée. On connaissait bien l'ancienne formule de la phrase mais pas la nouvelle et ainsi sont nées des expressions hybrides comme celles de la phrase *adhigato kho me ayaṃ dhammo* des textes non sanscrits. Il est tout à fait

certain que, quant à cette phrase, la formulation palie est primitive.

Quand il ne s'agissait pas d'un morceau de quelque importance, d'une construction fixée ou d'une fréquence plus qu'ordinaire, l'innovation ne pénétra pas. Dans le passage que nous avons examiné tout à l'heure, les écarts du texte normal étaient individuels, restreints à un texte ou à deux textes apparentés. Dans la phrase dont nous venons de parler et qui appartient au Brahmayācana, morceau certainement bien connu et bien apprécié, la concordance entre les textes est déjà assez considérable. Mais la conformité n'est complète que dans un morceau comme l'énumération des Nidānas, formule entre toutes en usage et en faveur et avec une forme fixée, ou dans une formule d'introduction habituelle comme *Bhagavato rahogatassa paṭisallīnassa evaṃ cetaso parivitakko udapādi.*

Le point de départ de la modification d'une expression ou d'un morceau entier, n'est pas nécessairement une innovation quasi-spontanée, comme nous l'avons supposé pour les cas discutés. Plus fréquemment encore une expression qui se trouve dans une autre partie du canon est le facteur modifiant. Je rappelle l'influence réciproque dans les expressions contenant l'adjectif *apparajakkhajātiko* qui sont discutées en détail plus haut; c'est un excellent exemple de mélange d'expressions. Je rappelle la présence, dans le récit de la maladie et de la guérison de Bhagavat, des expressions qui ont été empruntées au récit de Kāśyapa. De même nature est aussi l'introduction de *mahāndhakārapraksipto* dans la phrase *nassati vata . . . loko* dans une des variantes de Lv etc.

Dans notre examen des épisodes, des motifs et de leur enchaînement, ainsi que dans celui de la forme que nous venons de faire, nous avons pu constater le même phénomène: nous avons trouvé des additions, des omissions, des contaminations, n'importe s'il s'agit des épisodes ou des propositions et des expressions; les différentes versions ne sont que des variantes d'une même version primitive.

Il est vrai que nous avons trouvé que deux ou plusieurs ouvrages forment des groupes, caractérisés par les mêmes

qualités communes, par l'ordre des épisodes, par la forme particulière de leur récits etc. Mais chose remarquable et à retenir, le groupement ne suit pas toujours la division en sectes. Que les Dharmaguptas et les Mahīśāsakas s'accordent entre eux et avec les Sthaviravādins voilà ce qu'on pouvait attendre connaissant les rélations étroites existant entre ces écoles. Mais nous avons encore constaté que les Mahīśāsakas ultérieurement ont adopté des traditions provenant de la biographie des Mūlasarvāstivādins. Nous avons constaté de plus que les Sarvāstivādins ne vont pas ensemble avec les Mūlasarvāstivādins mais se lient avec les Mahāsāṅghikas, et même que la Nidānakathā, appartenant à l'école des Sthaviravādins, tout en partant du Mahāvagga a adopté des traditions que nous connaissons surtout par le Mahāvastu des Mahāsāṅghikas [1]. Dans ce groupement nous n'avons pas constaté non plus deux ou plusieurs bases indépendantes l'une de l'autre; il n'en a existé qu' une seule. Et celle-ci n'était pas fluctuante et indéfinie, elle était bien fixée même quant aux détails de forme. Enfin: elle a été, hormis la forme phonétique, identique à la rédaction Vinaya des Sthaviravādins dite du Sud.

Comment expliquer alors le développement des rédactions non-Mvagga. L'étude des deux chapitres que nous venons de faire, montre, me semble-t-il, avec évidence que nous avons là des changements dus à la transmission des textes par voie orale. Les textes originaux, ou plutôt les morceaux de textes originaux, étaient connus — contenu et forme — des rédacteurs ultérieurs. Avec intention je spécifie »morceaux». Pour les rédacteurs l'ensemble a existé par fractions tant en

[1]) J'ajouterai ici encore un fait pour souligner le rôle insignifiant que jouent les sectes et leurs dogmes particuliers. C'est une chose connue et attestée par leur nom même que les Lokottaravādins subdivision des Mahāsāṅghikas à laquelle appartient le Mahāvastu, avaient pour dogme spéciale que le Bouddha est »supérieur au monde» et que lorsqu'il semble vivre la vie du monde ce ne sont là que des *lokānuvartanā*. Or dans l'introduction du Brahmayācana du Lalitavistara ouvrage appartenant aux Sarvāstivādins, le rédacteur signale comme une *lokānuvartanā* que le Bouddha se retire et hésite à prêcher la loi chose que raconte aussi le Mahāvastu I. 170: 10: *alpotsukatvaṃ pradeśenti eṣā lokānuvartanā*. Voilà donc un dogme tout à fait spécial à une école qui a été adopté par une autre.

épisodes qu'en phrases ou fractions de phrases. Ce que M. Oldenberg appelle style B n'est que la manifestation de ces tendances. On savait ces morceaux par cœur. Mais parfois la mémoire n'a pas été absolument fidèle, parfois on s'en est peu soucié. Le mélange de motifs p. ex., et peut-être la plupart des écarts de forme, sont causés par la première de ces raisons, la défaillance de la mémoire. Kouo, donnant au village le nom de Trapuṣabhallika, nous en est un bon exemple.

L'autre raison n'a pas agi moins visiblement. Ce n'est que dans les morceaux dont la forme, à cause de leur contenu ou pour d'autres raisons, était plus ou moins consacrée, qu'on a fidèlement conservé celle-ci. Dans les autres, surtout s'il s'agissait de morceaux narratifs et anecdotiques, on s'est accordé plus de liberté. Là, la disposition naturelle à tout narrateur, surtout aux narrateurs indiens, d'accumuler, d'embellir et d'intensifier s'est donné libre cours.

Mais il faut insister encore une fois sur ce fait que non seulement le fond des morceaux se conserve toujours, mais que même leur forme se conserve souvent, on pourrait dire étonnamment souvent; les écarts ne sont que des déviations d'une base unique et commune.

Le résultat de nos recherches est donc celui-ci: La différence existant entre la rédaction du Mahāvagga pali et le groupe de rédactions qu'on appelle les rédactions non-palies, ou avec un nom moins exact encore le canon du Nord, est une différence existant dans l'exactitude avec laquelle la tradition originale a été conservée. Les textes »non-palis« (y compris la rédaction de la Nidānakathā palie) sont les résultat d'altérations et de remaniements de la tradition originale causés surtout par la transmission orale. La tradition originale s'est fidèlement conservée dans le Mahāvagga, appartenant au Vinaya du canon pali des Sthaviravādins.

Le résultat auqel nous sommes arrivé ne concerne en première ligne que les deux chapitres étudiés ici. Pourtant il se laisse généraliser. Car il n'y a pas de raisons pour que les rapports existant entre les différentes rédactions que nous avons constatés ici ne soient pas aussi les mêmes dans les

autres parties de la biographie et en somme dans les autres parties confrontables du canon. Rien ne sera prouvé avant que chaque partie du canon entier soit examinée ; mais avec une probabilité qui tient de la certitude nous pouvons présumer qu'un examen plus étendu donnerait le même résultat que le nôtre.

---

## APPENDICE.

# Les récits des Dharmaguptas et des Mahīśāsakas traduits du chinois.

## Le récit des Dharmaguptas.

### L'époque entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana.

En ce temps-là le Bodhisattva était assis sous l'arbre de la Bodhi. Pendant sept jours il ne remua pas goûtant la joie de la délivrance. Au bout de sept jours Bhagavat se leva du dhyāna. Pendant sept jours il n'avait rien mangé.

En ce temps-là il y avait deux marchands. Ils étaient frères. L'un s'appelait Trapuṣa, l'autre Bhallika. Ils avaient pris 500 voitures. Ils passèrent près de l'arbre de la Bodhi. Une divinité des arbres qui croyait fermement en Bhagavat, et qui avait été un ami des deux marchands, voulut les faire arriver au salut. Il s'en alla près des deux marchands disant: Savez-vous? Le Boudda Śākyamuni Tathāgatha a obtenu complètement les dharmas. Depuis ces sept jours il n'a encore rien mangé. Vous devez offrir au Tathāgata du miel et des grains grillés. Il vous donnera pour longtemps du gain, la paix et la joie. Quand les deux frères eurent entendu les paroles de la divinité des arbres, ils se rejouirent. Ils prirent du miel et des grains et s'en allèrent vers l'arbre. De loin ils virent l'aspect merveilleux du Tathāgata. Tous ses sens étaient apaisés. Dans son état d'apaisement complet il ressemblait à un éléphant dompté. Il n'avait pas d'emportement comme l'eau limpide n'a pas de poussière ni de fange. Quand ils le virent, ils se réjouirent dans leur cœur. Quand ils arrivèrent au Tathāgata Bouddha, de la tête ils rendirent hommage à ses pieds et restèrent à l'écart. Les deux hommes dirent à Bhagavat: Nous t'offrons du miel et des grains; par pitié accepte-les.

Alors Bhagavat songea: Ces deux hommes m'offrent du miel et des grains. Avec quoi faut-il que je les prenne? Les Bouddhas d'autrefois, après avoir obtenu la bodhi parfaite, avec quoi ont-ils pris la nourriture? Les Bouddhas Bhagavats n'ont pas pris la nourriture dans la main. Pendant ce temps les quatre rois-dieux se tenaient aux deux côtés de Bhagavat. Quand ils connurent les pensées de Bhagavat, ils s'en allèrent, chacun dans leur portion du ciel, prirent des pātras faits de pierre et les offrirent à Bhagavat en disant: Recois dans ce pātra le miel et les grains des marchands. Par compassion, Bhagavat prit les pātras des quatre rois-dieux et les mit l'un dans l'autre, en en formant un seul. Quand il eut reçu la nourriture des marchands, il leur prêcha et les enseigna. Puis il prononça ces paroles de souhait:

Ce qu'on appelle la charité
produira certainement un gain.
Qui donne avec joie
aura assurément la paix et le bonheur.

Marchands, vous devez prendre maintenant le refuge dans le Bouddha et prendre le refuge dans la loi. Puis ils reçurent l'enseignement du Bouddha, en disant: Bhagavat, nous prenons maintenant le refuge dans le Bouddha, nous prenons le refuge dans la loi. Les marchands, les deux frères, ont été parmi les upāsakas les premiers qui aient pris le double refuge.

Puis, les deux marchands dirent: Maintenant nous voulons rentrer dans notre pays natal. Arrivés là, comment pourrons-nous acquérir du mérite, qui devons-nous honorer, et à qui faire pūjā. Le Bouddha connaissant cette pensée excellente, leur donna des cheveux et des ongles, disant: prenez cela et allez là-bas pour acquérir du mérite, pour honorer et pour faire pūjā. Quoique les marchands eussent reçu les cheveux et les ongles, il ne purent se décider à faire pūjā, mais dirent: Ces cheveux et ces ongles sont méprisés par les gens du monde et sont des objets qu'on jette. Pourquoi Bhagavat nous les donne-t-il à honorer? Bhagavat, connaissant ce qu'ils pensaient dans leur cœur, dit aux marchands: Vous ne devez pas mépriser les cheveux, les ongles et les poils du Tathāgata et ne pas dire: Ils sont méprisés par les gens du monde.

Pourquoi le Tathāgatha nous les donne-t-il à honorer? Sachez, marchands, dans le ciel entier, dans le monde, dans le monde de Māra, dans le monde de Brahma, dans le monde des brahmanes et des śramaṇas, parmi les dieux et parmi les hommes, on honorera les cheveux et les ongles du Tathāgata. Et cela sera cause que les dieux et les hommes, le monde de Māra, le monde de Brahma, le monde des brahmanes et des śramaṇas en acquerront un mérite sans limite.

Les marchands dirent à Bouddha: Quand on fait pūjā à ces cheveux et à ces ongles quel résultat obtient-on? Le Bouddha répondit aux marchands:

**Le vyākarana par Dīpankara.** Autrefois au temps passé il y avait un roi Ajātaśatru. Il règnait sur Jambudvīpa. Autrefois le royaume de Jambudvīpa était riche en blé, fertile et riche en hommes. Le pays vivait en paix. Il y avait là 84,000 villes et 55 kotī de villages et 60,000 petits royaumes. La résidence habitée par le roi, qui s'appellait Padmavatī, avait de l'est à l'ouest 12 yojanas, du sud au nord 7 yojanas de longueur. Le pays était tout en abondance, le riz et le blé bon marché. Le peuple était nombreux. Le royaume etait paisible et heureux. Les jardins et les forêts étaient florissants et magnifiques. Les murs et les fossés étaient forts. Les étangs pour se baigner clairs et frais. Tout était parfait. Les rues et les passages comme ils devaient être.

Marchands! Le roi Ajātaśatru avait eu ce temps là comme ministre un brahmane. Il s'appelait Dīpavat. Le roi lui était attaché depuis l'enfance et vivait avec lui dans la plus grande intimité. Plus tard, à un certain moment, le roi sépara la moitié du royaume et la donna au ministre.

Dans la partie du royaume qu'il avait reçue, le ministre fonda aussi une ville. Elle avait de l'est . . . [comme plus haut] . . . comme elles devaient être [1]. La ville s'appelait Dīpavatī. Elle surpassait la ville de Padmavatī.

Marchands! Ce roi, n'avait pas d'héritiers. Comme il n'avait pas d'héritiers, il alla vers toutes les divinités et sacrifia aux sources, aux fleuves, aux montagnes, aux plaines, aux rivières

[1] Difference: le riz et le blé était en abondance et bon marché.

aux eaux, aux étangs de bains, aux bonnes divinités de l'abondance, aux bonnes divinités des joyaux, au soleil, à la lune, au prince Śakra, à Brahmadeva, à Agni, aux divinités des vents, aux divinités des eaux, à Maheśvara, aux divinités des jardins, des bazars, des carrefours, à la mère des Pretas, à la divinité de la ville. Partout où il y avait des temples des dieux et de bons temples des dieux il alla prier: Puissè-je engendrer un enfant mâle!

Dans la suite la première épouse du roi devint un jour enceinte. Les femmes possèdent pour trois choses la connaissance du juste ou du faux: 1. elles savent si elles sont enceintes, 2. de qui, 3. elles savent si un homme a de l'amour pour elles ou non. En ce temps-là l'épouse alla et annonça au roi: Grand-Roi, sache-le, je suis maintenant enceinte. Le roi répondit: Très bien. Là dessus il ordonna aux serviteurs de lui donner comme présent: du boire et du manger de premier choix, des robes et de la literie. Tout ce dont elle avait besoin devait être fourni en double.

Quand les 10 mois furent accomplis, elle accoucha d'un enfant mâle de beauté sans pareille. Dans le monde il y en avait peu de tels. A peine né il se tenait par terre sans l'appui de personne. De lui-même il fit 7 pas et dit ces paroles: Je veux devenir le plus haut dans le ciel, sur terre le tout premier, le parfaitement adoré. Je veux guider les êtres au delà des souffrances de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Il fut appelé Bodhisattva Dīpaṅkara.

Marchands! En ce temps-là ce roi du royaume dit aux brahmanes qui connaissaient bien l'art des signes: Sachez-le. Mon épouse a accouché d'un enfant mâle. Son aspect est parfait. Il y en a peu de pareils dans le monde. A peine né et sorti du sein de sa mère il fit de lui-même sans l'appui de personne sept pas et dit ces paroles: Je veux devenir le plus haut dans le ciel, sur terre le tout premier, le parfaitement adoré. Je veux guider les êtres au delà des souffrances de la naissance, de la vieillesse, de la maladie et de la mort. Vous, qui connaissez bien l'art des signes, expliquez-moi les signes. Alors les maîtres dans l'art des signes dirent au roi: Que le roi conduise l'enfant dehors pour que nous expliquions ses signes. Le roi s'en alla alors lui-même dans le palais et le

prenant dans ses bras le leur montra pour qu'ils expliquassent ses signes. Lorsque les maîtres dans l'art des signes eurent interprété ses signes, ils dirent au roi: L'enfant engendré par le roi a une grande puissance miraculeuse, de grands mérites. D'heureux voeux ont été complètement accomplis. Si ce fils du roi reste à la maison . . . de Brahmacarya [1].

Marchands! Quand le roi eut récompensé les brahmanes, il installa 4 nourrices, pour servir le Bodhisattva Dīpaṅkara et pour veiller sur lui 1. la nourrice pour le corps, 2. la nourrice pour le bain, 3. la nourrice pour l'allaitement, 4. la nourrice pour le jeu. Les nourrices pour le corps sont là pour le prendre et le tenir dans leurs bras, pour masser ses membres et pour les redresser. Les nourrices pour le bain sont là pour baigner son corps et pour laver ses vêtements. Les nourrices pour l'allaitement sont là, pour le faire têter le moment venu. Les nourrices pour le jeu amusaient et divertissaient le Bodhisattva Dīpaṅkara en lui donnant toute sorte de choses: des éléphants, des chevaux de selle, des voitures, des palanquins, toute sorte de vases précieux, des instruments de musique et des machines. Tenant dans leurs mains des parasols ornés de plumes de paon, elles le suivaient.

Marchands! Quand le Bodhisattva fut âgé de 8 ou 9 ans, le roi lui fit apprendre toute sorte d'arts: écrire, calculer, connaître les sceaux, peindre, s'amuser, le chant, la danse, battre du tambour, et jouer de la guitare, monter à éléphant, à cheval et aller en voitures, tirer de l'arc, conduire une voiture, lutter. Il n'y avait pas un de ces arts qu'il n'exécutât à la perfection.

Marchands! Dīpaṅkara grandit. Quand il eut 15—16 ans, le roi lui fit construire trois palais pour les différentes saisons, pour l'hiver, l'été, et le printemps. Il lui donna 20,000 femmes pour qu'elles l'amusassent. Il lui fit construire un étang qui avait en long et en large 20 yojanas. Il y avait là des fleurs, des arbres fruitiers et des arbres odorants du Jambudvīpa. On avait planté dans ce jardin tous les arbres rares.

[1] Ici se trouve le morceau des deux gatis de celui qui est doué des 32 signes d'un mahāpuruṣa.

Marchands! Les dieux Śuddhāvāsakāyikas venaient tous les jours pour le servir. Ils songèrent alors: Le Bodhisattva vit depuis longtemps déjà à la maison. Nous devons lui en ôter le goût et l'amener à y renoncer. Quand le Bodhisattva en aura perdu le goût, il quittera bient vite la maison, se rasera la barbe et les cheveux, revêtira des habits de moine, et atteindra la suprême Illumination. Attendant le moment où le Bodhisattva s'en allait dans le jardin, ils allèrent et créèrent quatre hommes: 1. un vieillard, 2. un malade, 3. un mort, 4. un moine qui a quitté la maison. Le Bodhisattva ayant vu ces quatre hommes, il fut extrêmement triste. Il éprouva de l'aversion et de la peine pour les souffances du monde. Il considéra le monde de la façon suivante: Qu'y-a-t'il là à désirer?

Marchands! Quand le Bodhisattva eut éprouvé le dégoût du monde, il quitta un jour la maison et le jour même il atteignit la parfaite Illumination. Il vit tout, entièrement. Mais il ne vit pas encore qu'il devait sauver (les gens), qu'il devait devenir celui qui fait tourner la roue de la plus haute loi.

Là dessus le Tathāgata Dīpaṅkara créa par le pouvoir magique non loin de la ville de Dīpavatī une ville, grande, puissante et belle. Des drapeaux et des étendards étaient y suspendus. Partout on avait gravé des figures d'oiseaux et de bêtes, partout, clairs et jolis, des étangs, des jardins, des fruits. Elle surpassait la ville de Dīpavatī. Par magie il créa la population dont l'aspect et la beauté surpassaient de même ceux de la population de l'autre ville. Il fit en sorte que la population de sa propre ville entrât en relations avec les passants et se liât d'amitié avec eux.

Marchands. Voyant que les habitants de la ville de Dīpavatī avaient l'esprit obtus, le Dīpaṅkara Tathāgatha la fit brûler soudainement par magie. Quand les habitants de Dīpavatī virent cela, ils furent saisis de douleur et de désir de renoncement. Là dessus le Tathāgata convertit en sept jours, 66 niyutas d'hommes. Il avait 55 koṭī de śravakas.

Marchands. En ce temps-là le Dīpaṅkara Tathāgata avait une grande renommée qui s'étendait dans les dix directions du ciel. Et il n'y avait personne qui n'eût entendu parler de lui. Tout le monde disait: Dīpaṅkara Tathāgata a atteint la

parfaite Illumination, il est doué de science et de conduite etc.... jusqu'à . . . qui est parfait et pratique le Brahmacarya [1].

Marchands. Le nimbe ordinaire du Dīpaṅkara Tathāgata illuminait 160 yojanas. C'est une habitude des Bouddhas Bhagavats d'avoir un rayonnement infini, et d'avoir à côté de ce rayonnement un nimbe de 7 pieds.

Marchands. En ce temps-là lorsque le roi Ajātaśatru eut entendu que le roi dans le palais de Dīpavatī avat engendré un fils qui était heureux, qui était sorti le même jour de la maison et avait obtenu le même jour la suprême parfaite Illumination, que sa renommée était répandue au loin et que tout le monde disait: Dīpaṅkara Tathāgata a obtenu la parfaite Illumination . . . etc jusqu'à . . . qui est parfait et pratique le Brahmacarya; alors le roi Ajātaśatru envoya un messager au roi de Dīpavatī pour s'informer: Un fils t'est né, heureux, merveilleux . . . qui pratique le Brahmacarya. Sa grande renommée s'est répandue dans les 10 portions du ciel. Veuille me l'envoyer maintenant. Je veux le contempler. Si tu ne l'envoies pas, j'irai en personne. Quand le roi de Dīpavatī eut entendu le langage de ce messager, il fut rempli d'inquiétude, rassembla tous ses ministres et leur dit: Réfléchissez. Que dois-je lui faire dire et quel moyen employer pour répondre à son désir. Les ministres répondirent: Il te faut demander au Dīpaṅkara Tathāgatha. Nous devons agir d'après ce que le Bouddha dira. Alors le roi Dīpavat et ses ministres allèrent chez le Dīpaṅkara Bouddha. De la tête ils honorèrent ses pieds et racontérent à Bhagavat toutes ces circonstances. Le Bhagavat dit au roi: Sois tranquille et n'aie pas d'inquiétude. J'irai en personne chez celui-là.

Marchands! En ce temps le roi Dīpavat et tout son royaume pendant 7 jours firent pūjā au Dīpaṅkara Tathāgata: des vêtements, des boissons, du manger, de la literie, de la médecine. On ne laissa rien manquer non plus au Bhikṣusaṅgha.

Marchands! Quand les 7 jours furent passés, alors le Dīpaṅkara Tathāgata alla parmi les hommes et arriva jusqu'au

[1] Le morceau connu qui raconte les épithètes d'un Bouddha merveilleux, doués de tous les signes.

mont »Médecine« (Harita) au bord de l'étang du roi des nāgas. Marchands! Le palais du roi des nāgas avait en large et en long 500 yojanas. En ce temps le Dīpaṅkara Tathāgata et le Bhikṣusaṅgha s'installèrent à cet endroit. Le Dīpaṅkara Tathāgata envoya une grande clarté. Elle éclairait partout les 3,000 grands Chiliokosmes. Le jour et la nuit ne se distinguaient plus. Quand les Utpalas, Padmas, Kumudas, Puṇḍarīkas se fermaient et les oiseaux et les animaux se taisaient, alors on savait que c'était la nuit. Quand les Utpalas et les autres fleurs s'ouvraient et que les oiseaux et les animaux faisaient du bruit, alors on savait que c'était le jour. Ainsi se passèrent 17 ans. Le jour et la nuit ne se distinguaient plus.

En ce temps le roi Ajātaśatru rassembla ses grands ministres et dit: Je me rappelle qu'autrefois il y avait le jour et la nuit. Pourquoi maintenant n'y a-t-il plus de jour et de nuit? Quand les fleurs comme Utpalas s'ouvrent . . . et que les oiseaux et les animaux font du bruit, alors on sait que c'est le jour. Quand les fleurs se ferment et les oiseaux ne chantent pas, alors on sait que c'est la nuit. Est-ce parceque le monde est sans loi, ou est-ce parceque j'ai commis une faute, ou est-ce que c'est vous qui avez commis une faute? Dites-moi la vérité. Les ministres dirent: Le roi n'a point de défaut, le pays n'est pas sans loi, et nous n'avons pas commis de faute. Maintenant le Tathāgata Dīpaṅkara est dans le palais du roi des nāgas au mont Harita. Envoyant une grande clarté, il illumine les 3,000 grands Chiliokosmes. C'est à cause de la puissance magique qu'il a, qu'il n'y a pas de différence entre le jour et la nuit. Et quand on veut savoir, si c'est le jour ou si c'est la nuit, alors lorsque les fleurs se ferment et que les oiseaux ne chantent pas, alors on sait que c'est la nuit, quand les fleurs s'ouvrent et que les oiseau chantent, alors on sait que c'est le jour. Le roi est sans défaut, le pays n'est pas sans loi, nous non plus, nous n'avons pas commis de faute. Ceci a lieu seulement à cause du pouvoir miraculeux du Dīpaṅkara Tathāgata. Ce n'est rien d'inquiétant.

Le roi demanda aux ministres de son entourage: A quelle distance d'ici est le palais des nāgas au mont Harita. Les ministres dirent au roi: Pas loin d'ici; environ une trentaine de milles. Le roi ordonna à sa maison: Préparez-moi ma

voiture ornée de plumes et de joyaux car je veux me rendre maintenant là-bas pour témoigner ma vénération au Dīpaṅkara Tathāgata. L'a maison ayant reçu son ordre prépara la voiture ornée de plumes et de joyaux, et vint dire au roi: La voiture est prête; le roi sait l'heure. Marchands! Le roi monta dans sa voiture et les ministres le suivirent. Ils arrivèrent au mont Harita au palais du roi des nāgas. Arrivés là, il n'y avait plus de place pour les voitures. Aussi ils descendirent et continuèrent à pied. Ils arrivèrent au palais du roi des nāgas. Marchands! Alors le roi vit de loin l'aspect parfait du Tathāgata et comme tous ses sens étaient apaisés. En le voyant son coeur fut rempli de joie et il avança jusqu'au Dīpaṅkara Bouddha. De la tête il honora ses pieds et s'assit à l'écart. Alors Bhagavat prêcha par degrés au roi la loi subtile, l'exhorta et lui fit éprouver de la joie. Quand le roi eut entendu comme le Bouddha avait prêché la loi subtile et lui avait fait éprouver de la joie, alors il s'approcha du Bouddha et dit: Tathāgata, maintenant c'est maintenant le moment. Tu devrais venir dans la ville de Padmavatī. Alors le Dīpaṅkara Tathāgata acquiesça par le silence l'invitation du roi. Le roi Ajātaśatru savait que le Bouddha avait accepté par son silence l'invitation, il se leva de son siège, honora ses pieds de la tête et s'en retourna dans son royaume où il dit aux habitants: Il vous faut maintenant, de la ville de Padmavatī jusqu'au Mont Harita, creuser la terre à la hauteur du genou et la tasser à l'aide de hies, répandre des parfums à terre, planter des fleurs à gauche et à droite, élever le long du chemin une balustrade et y suspendre des lampes à l'huile parfumée; et préparer des vases d'encens faits de quatre objets précieux: or, argent, béryl et cristal. Quand les gens eurent entendu l'ordre du roi, ils firent comme il avait dit. Alors le roi rassembla ses ministres et leur dit: Ornez cette grande ville Padmavatī, enlevez les immondices, la terre et les pierres et le sable et les ordures. Répandez de la terre fine, suspendez des drapeaux et des étendards, répandez toute sorte d'excellents parfums, tendez toute sorte de tapis, répandez par terre toute sorte de fleurs rares. Alors les grands ministres suivirent les indications du roi, et sur son ordre ils ornèrent la ville. Alors le roi Ajātaśatru dit encore à ses grands minis-

tres: Annoncez au peuple que les vendeurs de parfums et de fleurs fassent en sorte que s'il se trouve acheteur il n'y ait pas de vendeurs. Il y aura une punition sévère pour les acheteurs et les vendeurs. Pourquoi? Parceque je veux faire moi-même pūjā au Tathāgata Dīpaṅkara le parfait illuminé.

En ce temps il y avait dans ce royaume un grand ministre-brahmane. Il s'appelait Yajñadatta. En grande abondance il avait des richesses: perles, ambre, agates, cristal, or, argent, béryl, joyaux sans nombre précieux et rares. Le brahmane avait sacrifié pendant 12 ans: Pour celui qui parmi la foule des sacrifiants posséderait la plus haute et la plus grande sagesse, il remplirait un pot d'or avec des grains d'argent ou un pot d'argent avec des grains d'or et lui donnerait une cruche d'or, un parasol précieux, des souliers, deux excellents tapis, une canne ornée de tous les joyaux et sa merveilleuse et magnifique fille nommée Suravatī [1].

En ce temps parmi les sacrifiants le premier sthavira était un grand brahmane qui était ministre du roi. Il avait les 12 laideurs: il louchait, était bossu, lépreux, les cheveux jaunes, les yeux verts, les dents de scie, les dents noires, les pieds et les mains de travers, ne ressemblant à aucun être humain et ayant le derrière proéminent. Marchands! Le brahmane Yajñadatta eut cette pensée: Ce shavira a les 12 laideurs. Seulement il est le grand ministre du roi. Mais comment puis-je donner mes choses précieuses et ma fille à cet homme? Il songea encore: Il vaut mieux que je remette à une date ultérieure le jour des sacrifices. S'il y a alors un brahmane plus beau et plus sage je lui donnerai ces objets.

Marchands! Au sud de l'Himalaya il y avait un Ṛṣi, qui s'appelait Ratna. Il avait peu de passions, il se complaisait dans la solitude et son coeur n'avait pas de désir. Il pratiquait le dhyāna et avait atteint les 5 abhijñās. Il instruisait 500 Brahmacarins et les faisait réciter et pratiquer. Le premier disciple de ce Pañcābhijñarṣi s'appelait Megha. Ses parents étaient parfaits et purs depuis 7 générations. Celui-ci instruisait aussi 500 élèves. Marchands! Cet élève Megha alla vers le Ṛṣi Ratna et lui dit: J'ai déjà fini mes études, que

[1] en thibétain Sugrahavati.

dois-je étudier maintenant? Alors ce Ṛṣi Ratna rédigea encore un autre livre d'étude, que pas un des brahmanes ne pouvait comprendre. Quand il l'eut rédigé, il dit à son élève: Etudie ceci; pas un des śramaṇas ou des brahmanes n'a ce livre. Celui qui l'apprendra par coeur sera le premier et le plus haut parmi les brahmanes. Marchands! Alors ce disciple étudia ce livre et lorsqu'il le sut bien par coeur, il alla vers le Ṛṣi Rātna et lui dit: Mon étude est finie, que dois-je apprendre maintenant? Alors le maître lui dit: Si tu l'as étudié, tu dois maintenant puisque tu es un disciple payer ton maître. Alors il lui demanda: Comment puis-je payer mon maître? Le maître dit: Il me faut 500 pièces d'or.

Quand Megha eut entendu les paroles du maître, il prit ses 500 élèves et alla parmi les gens au sud de l'Himalaya. Marchant de pays en pays et de village en village d'étape en étape il arriva dans la ville de Padmavatī. Là il entendit les gens dire: Yajñadatta a sacrifié pendant 12 ans . . . de donner Suravatī[1]. [Megha dit:] Allons maintenant parmi ces gens; peut-être pouvons nous obtenir nos 500 pièces d'or. Marchands! Megha entra dans le temple de sacrifice, et au moment où il entrait il y eut une clarté surnaturelle. Alors le brahmane Yajñadatta songea en lui même: à l'entrée de cet homme dans le temple il y a eu une clarté surnaturelle. [Et il dit:] Nous devons maintenant déposer ce premier sthavira et mettre à sa place ce māṇava. Si vous voulez que ce māṇava obtienne la place du premier sthavira, il faut que vous fassiez ce que je veux. Tous crièrent à haute voix: Très bien. [Il dit:] Faites toute sorte de musique, répandez des fleurs, brûlez de parfums, employez de telles marques d'honneur. Là dessus toutes les gens acceptèrent cet ordre et dirent: Nous voulons faire ce que tu nous dis. Quand Megha māṇava fut entré dans la foule, il demanda d'en bas: Quels livres d'études apprenez vous et combien? On lui dit lesquels et combien: nous étudions tant et tant. Mais alors c'étaient 100 fois, 10,000 fois, un koṭī de fois moins que ceux du māṇava; il n'y avait pas de comparaison à faire. Alors il demanda de nouveau à deux, à trois hommes jusqu'à 100

[1] Comme plus haut, mais en laissant de coté: deux tapis.

et 1000 hommes . . . [comme plus haut]. Il demanda encore au premier sthavira . . . [comme avant et celui-ci répondit] . . . j'ai étudié tant ét tant. Megha māṇava le surpassa encore. Alors Megha maṇava dit: Mon savoir est supérieur au vôtre. Alors il dit à cet homme: Va t'en, je veux m'asseoir sur ton siège avant. [Le sthavira répondit:] Ne me dépose pas; je te donnerai deux fois plus de pūjā, d'or et de bijoux que je n'en reçois ici. Alors Megha māṇava lui dit: Si tu me donnais tous les 7 Ratna de Jambudvīpa, je ne les accepterai pas. Va t'en. Pourquoi? Parceque je possède ce dharma, je dois m'asseoir à la première place. Marchands! Alors Megha māṇava déposa ce premier sthavira et s'assit lui-même à sa place. Comme il prenait sa place, il y eut un tremblement de terre sextuple, et tous s'écrièrent à haut voix: Bien! On fit toute sorte de musique et pūjā de fleurs et de parfums.

Marchands! Ce Yajñadatta était plein de joie et de bonheur infini. Et il prit un pot d'or rempli de grains d'argent, un pot d'argent rempli de grains d'or, un bâton orné des 7 joyaux, une cruche d'or et une d'argent, sa merveilleuse, magnifique et belle fille et s'approcha de Megha māṇava et dit: S'il te plait, accepte ces choses précieuses et accepte cette belle fille. Megha répondit et dit. Je n'en ai que faire. Alors il lui demanda: Que veux-tu donc? Il répondit: J'ai besoin de 500 pièces d'or. Alors il lui donna les 500 pièces d'or.

Marchands! Quand Megha māṇava eut reçu ces 500 pièces d'or, il s'éleva de son siège et s'en alla. Alors la jeune fille Suravatī le suivit. Alors Megha māṇava se retourna et dit à la jeune fille: Pourquoi me suis-tu? La jeune fille dit: Mes parents m'envoient pour que je devienne votre concubine. Alors Megha māṇava dit: Comme je pratique le Brahmcarya, je n'ai pas besoin de toi. Si j'étais plein de désir (ou: si j'éprouve une fois du désir), je te prendrais (ou: je te prendrai).

Alors la jeune fille retourna dans le jardin de son père. Dans le jardin était un étang clair et sur l'étang 7 fleurs de lotus. Cinq fleurs de lotus poussaient sur une même tige. Leur parfum et leur couleur étaient merveilleux. A cette vue elle dit: Je vois ces toutes merveilleuses fleurs, eh bien, je veux cueillir ces fleurs et faire une joie à Megha māṇava en les lui

donnant. Alors elle cueillit ces fleurs et les mit dans une cruche, sortit du jardin et chercha partout le Megha māṇava. A ce moment Megha māṇava était allé dans le royaume Padmavatī. Il voyait comme les habitants nettoyaient les rues et balayient toutes les ordures, les arrangeaient avec de la bonne terre et les nivelaient, répandaient des fleurs par terre, et les aspergeaient de parfums, suspendaient des drapeaux et étendaient des tapis. A cette vue il demanda aux passants de la ville: Je vois comment on décore cette ville de cette façon. Est-ce pour une fête annuelle, est-ce pour un jour heureux de Nakṣatra que vous faites cela? Les passants lui dirent: Dīpaṅkara Bouddha va entrer dans la ville, c'est pour cela qu'on fait ceci. Megha māṇava songea dans son coeur: Je veux maintenant pour ces 500 pièces d'or acheter une remarquable guirlande de fleurs, des parfums remarquables, de la musique remarquable, des drapeaux, des étendards, des parasols. Je les employerai pour faire pūja au Dīpaṅkara Tathāgata. Plus tard je chercherai pour mon maître d'autre argent. Mais alors dans ce pays Padmavatī. on ne pouvait rien trouver à acheter. Pourquoi? A cause de l'ordre sévère du roi Ajātaśatru.

Or la jeune fille Suravatī vit de loin Megha māṇava et lui dit: Jeune homme, pourquoi vas-tu si vite? As-tu besoin de quelque chose? Alors il dit à la jeune fille: Il me faut de belles fleurs. Alors elle demanda au māṇava. Pourquoi as-tu besoin de fleurs? Il répondit: Je fais une suprême racine et un rejeton d'où sortira un Bouddha. Alors la jeune fille demanda: Ces fleurs sont périssables et leur éclat ne durera pas. Il n'est pas possible de prendre ces fleurs et d'en faire des racines et des rejetons d'où sortira un Bouddha. Le māṇava répondit: Prends mon argent et vends-les moi, je les prendrai. La jeune fille répondit: Māṇava qu'ai-je besoin d'argent? Mon père Yajñadatta a lui-même des richesses en abondance. Si tu veux, ô māṇava, acheter mes fleurs, tu dois prendre cet engagement: Dans chacune de tes naissances tu dois être mon époux. Le māṇava répondit. Je pratique le sentier d'un Bodhisattva. Je suis exempt de tout désir. Si un homme me demande quelque chose, je ne regrette pas même mes os et ma chair, rien sauf mes parents. Seulement je crains que tu ne sois un obstacle pour moi. La jeune fille lui dit: Dans toutes les

naissances tu auras un grand pouvoir magique. J'aurai moi aussi un pouvoir magique. Si tu veux me donner à quelq'un, fais-le selon ta volonté. Là dessus elle lui vendit pour les 500 pièces d'or les 5 lotus. Les 2 autres lotus, elle les donna au Megha māṇava et dit: Je te donne ces fleurs pour que tu les donnes au Dīpaṇkara Tathāgata. Pourquoi? Je souhaite que partout dans toutes les naissances je ne sois jamais séparée de toi.

Marchands! Quand Megha māṇava eut reçu ces fleurs, il fut rempli d'une grande joie, d'une joie insurpassable. Il se rendit à la porte orientale de la ville. À ce moment d'innombrables koṭis et des milliers de gens attendaient le Dīpaṅkara Tathāgata; tous tenant dans les mains des fleurs et des parfums, suspendant des drapeaux, des étendards, des parasols, et faisant toute sorte de musique. Alors Megha māṇava voulut avancer et répandre les fleurs. Il ne put avancer. Alors il retourna et demanda au roi Ajātaśatru et dit. Pour quoi as-tu décoré l'intérieur de la ville? Est-ce pour une fête annuelle, pour un jour heureux de Nakṣatra, que tu as décoré le pays de si belle façon? Alors le roi répondit et dit: Dīpaṅkara va venir dans la ville. C'est pour cette raison que je l'ai décorée. Le māṇava demanda au roi: Comment sais-tu, que c'est un Tathāgata doué des 32 signes. Le roi répondit: Il a été prédit par tous les brahmanes et astrologues; c'est par cette prédit que je le sais. Le māṇava répondit: S'il en est ainsi, j'ai étudié tel et tel livre et je sais clairement telles et telles choses. Le roi dit: Si tu sais l'observer et le reconnaître, va d'abord examiner ses 32 signes. Après j'irai aussi les examiner.

Marchands! Quand le māṇava eut entendu les paroles du roi, il fut rempli d'une joie insurpassable et sortit par la porte orientale de la ville. Quand la foule vit arriver le māṇava, elle se réjouit et lui fit place. Pourquoi? Parcequ'il était le porteur d'un ordre royal.

Marchands! Quand le māṇava vit de loin le Tathāgata, son coeur fut rempli de joie. Il fit rayonner les 7 lotus sur le Dīpaṅkara Tathāgata. Par son pouvoir magique le Bouddha créa dans l'air un parasol de fleurs; il avait 12 yojanas de diamètre. La tige était en haut et les feuilles en bas. Le parfum

qui s'en exhalait remplissait tout le pays. Tous y attachaient leur regards, et ne pouvaient pas s'en séparer. Où le Bouddha marchait le parasol de fleurs le suivait.

A ce moment tous les hommes et les femmes de la ville ôtèrent leurs vêtements neufs et les étendirent par terre. Alors le māṇava ôta un des deux vètements de peaux de cerf qu'il portait et l'étendit à terre. Alors les gens de la ville prirent cette peau et la jetèrent. Alors le māṇava songea dans son coeur: Le Dīpaṅkara Tathāgata veut me témoigner de la compassion. Alors le Dīpaṅkara Tathāgata connut la pensée qu'il avait dans son coeur et changea la terre en boue, de sorte que personne ne pouvait enlever ses vêtements et les étendre dessus. Marchands! Alors le māṇava pensa: Les gens de la ville sont stupides et ils ne savent pas distinguer où est le lieu pour étendre où pour ne pas étendre Alors il prit son vêtement en peau de cerf et l'étendit sur cette boue, mais il ne suffisait pas. Marchands! Le māṇava avait pendant 500 ans tenu son chignon attaché et ne l'avait jamais défait. Le māṇava demanda au Tathāgata. Dis-moi, Bhagavat. Daignes-tu passer en marchant sur ma chevelure? Il répondit: Oui. Alors le māṇava defit son chignon et l'étendit sur la boue. Et il prononça ce vœu: Si Dīpaṅkara ne me permet pas maintenant de m'en aller, je ne me lèverai jamais de cette place, même si mon corps se corrompt, et si je meurs. Alors le Dīpaṅkara Tathāgata reconnut le cœur du māṇava, ses bonnes racines plantées autrefois et la perfection de ses vertus. Il posa le pied gauche sur les cheveux, passa et dit: māṇava, lève-toi maintenant. Dans l'avenir après d'innombrables asaṅkhyeyas kalpas tu t'appelleras Śākyamuni Tathāgata et atteindras la parfaite Bodhi, doué d'intelligence et de conduite . . . Bouddha Bhagavat [1]. Quand il [Megha] eut entendu ceci, il s'en alla. Il sauta en l'air. Et éloignés de la terre de 7 arbres de tala, ses cheveux comme avant descendirent jusqu' à terre. Alors Dīpaṅkara Tathāgata le parfait illuminé jeta un regard du côté droit comme un roi des éléphants. Il dit aux bhikṣuṣ: Il ne faut pas marcher avec les pieds sur les cheveux du māṇava. Pourquoi? Ils sont les

[1] comme plus haut.

15

cheveux d'un Bodhisattva. Aucun des śrāvakas ou pratyekabouddhas ne doit marcher dessus. Alors les milliers de kotis et les dizaines de milliers de gens répandirent des fleurs, brûlèrent des parfums et vénérèrent les cheveux.

Marchands! Quand le grand ministre doué des 12 laideurs du roi Ajātaśatru entendit que le Dīpaṅkara Tathāgata avait distingué le māṇava, il se rendit auprès du roi Ajātaśatru et lui dit: Je suis prêt à fournir pendant 20,000 ans leur entretien à Dīpaṅkara Tathāgata et au bhikṣusaṅgha: Vêtements, boisson, nourriture, literie et médecine. Le roi dit au brahmane: Tu as vite pris ta résolution. Tu dois savoir s'il est temps. Alors le brahmane fournit pendant 20,000 ans leur entetien à Dīpaṅkara Tathāgata et au bhikṣusaṅgha: Vêtements, boissons, nourriture, literie, médecine. Alors il fit ce vœu: Maintenant j'ai fourni pendant 20,000 ans leur entretien au Dīpaṅkara Tathāgata et au bhikṣusaṅgha: Vêtements . . . médecine, mais le māṇava m'a pris mon siège, enlevé ma pūjā et anéanti ma rénommée. Par la vertu de cette bonne oeuvre que j'ai accompli, je souhaite dans toutes mes autres naissances de déshonorer toujours cet homme. Jusqu'à son illumination je ne veux jamais le quitter.

Marchands! Le brahmane Yajñadatta de ce temps là — qui était-ce? Ne chercher pas longtemps — il est maintenant Indra porte-sceptra. La jeune fille Suravatī de ce temps-là . . . est maintenant la jeune fille des Śākyas Gopī. Le grand ministre du roi Ajātaśatru, le brahmane doué de 12 laideurs . . . est le Devadatta en personne. Le Ṛṣi Ratna de ce temps là . . . est maintenant le Maitreya Bodhisattva. Le Megha māṇava c'est moi en personne.

Marchands! C'est pour cette raison que celui qui étudie le Sentier d'un Bodhisattva et vénère ses ongles et ses cheveux obtiendra certainement l'incomparable Illumination. En contemplant l'univers avec l'œil d'un Bouddha on voit qu'il n'y a personne qui n'entre dans le Nirvāṇa et le Parinirvāṇa, à plus forte raison ceux qui sont sans désir, sans colère et sans stupidité, seront placés parmi les premiers, à plus forte raison ceux qui sont les premiers parmi ceux qui font l'aumône, qui acquièrent du mérite vis à vis de celui qui est le

plus à honorer, seront les premiers parmi ceux qui reçoivent et qui ne restent pas sans récompense.

Alors les deux marchands se levèrent de leurs sièges, continuèrent leur chemin, et s'en allèrent.

Après que Bhagavat eut pris les grains et le miel des marchands il s'assit sous l'arbre de la Bodhi, les jambes repliées, sans se mouvoir pendant 7 jours. Se trouvant dans le samādhi de la délivrance il était heureux. Après sept jours il sortit du samādhi. Comme il avait mangé les grains et le miel, il avait des vents. Il y a un arbre qui s'appelle Jambu parceque le pays s'appelle Jambudvīpa. Non loin de là s'élève un arbre harītakī. La divinité de cet arbre croyait fermement en Bouddha. Elle prit un fruit de l'arbre harītakī et vint l'offrir au Bouddha. Après l'avoir honoré de la tête, elle se tint à l'écart. La divinité de l'arbre adressa la parole au Bouddha et dit: Bhagavat, parceque tu as mangé les grains et le miel, tu as des vents. Je t'en prie, mange maintenant ce fruit et quand tu l'auras mangé, tu seras délivré des vents intérieurs grâce à son pouvoir guérissant. Alors Bhagavat le prit par compassion et dit: Toi, prend maintenant le refuge dans Bouddha, prend le refuge dans la Loi. Elle répondit en disant oui. Alors elle entra dans le refuge du Bouddha et dans le refuge de la Loi. De toutes les divinités qui ont pris leur refuge dans le Bouddha, c'est la divinité de l'arbre harītakī qui l'a pris la première.

Après que Bhagavat eut mangé le fruit de la harītakī, il resta assis pendant 7 jours, les jambes repliées, méditant sans se mouvoir. Se trouvant dans le samādhi de la délivrance il était heureux. Après 7 jours il se leva du samādhi. Quand le temps fut venu, il mit son vêtement, prit le pātra, entra dans le village Uruvilvā pour mendier sa nourriture. Dans sa tournée il arriva dans la cour de la cabane d'un brahmane d'Uruvilvā et s'y tint en silence. Quand le Brahmane aperçut Bhagavat qui s'y tenait en silence, il fut heureux dans son coeur, apporta de la nourriture et la donna à Bhagavat. Bhagavat prit la nourriture par compassion et

dit: Prends ton refuge dans le Bouddha, prends ton refuge dans la Loi. Il répondit: Oui, Bhagavat, je prends maintenant mon refuge dans le Bouddha, je prends mon refuge dans la Loi.

Après que le Bhagavat eut pris la nourriture du brahmane, il alla jusqu'à l'arbre Li-po'uo-na. Pendant sept jours il y resta assis, les jambes repliées, méditant sans se mouvoir. Se trouvant dans le samādhi de la délivrance il était heureux. Après 7 jours le Bhagavat se leva du samādhi. Quand le temps fut venu, il mit le vêtement, prit le pātra et entra dans le village Uruvilvā pour mendier sa nourriture. Dans sa tournée il arriva dans le village d'Uruvilvā dans la cour de la cabane d'un brahmane d'Uruvilvā et s'y tint en silence. La femme du brahmane, Sujātā, fille du chef du village, vit le Tathāgata se tenant au milieu de la cour en silence. Quand elle l'eut vu, elle fut heureuse dans son coeur, apporta de la nourriture et la donna au Bhagavat. Par compassion, il prit la nourriture. Après avoir mangé il dit. Prend ton refuge dans le Bouddha . . . Elle répondit: je prends mon refuge dans le Bouddha, je prends mon refuge dans la Loi [1]. De toutes les upāsikās qui ont pris leur refuge dans le Bouddha, leur refuge dans la Loi, cette femme de brahmane d'Uruvilvā Suyātā, la fille du chef du village, fut la première.

Après que Bhagavat eut pris cette nourritre, il retourna vers l'arbre Li-p'ouo-na. Pendant sept jours il resta assis les jambes repliées méditant sans se mouvoir. Se trouvant dans le samādhi de la délivrance il était heureux. Après sept jours quand le temps fut venu, il mit son vêtement, prit son pātra et entra dans le village Uruvilvā pour mendier sa nourriture. Dans sa tournée . . . [2]. Le fils et la fille du brahmane virent le Tathāgata . . . Ils répondirent: Oui, Bhagavat, nous prenons maintenant notre refuge dans le Bouddha, nous prenons notre refuge dans la Loi.

Après que Bhagavat eut pris cette nourriture, il alla jusqu'à l'arbre Mucilinda, vers l'eau Mucilinda, au palais du roi des

[1] comme plus haut.

[2] comme plus haut.

nāgas Mucilinda. Y étant arrivé il resta assis les jambes repliées pendant sept jours. Se trouvant dans le samādhi de la délivrance il était heureux. Pendant sept jours il y eut alors une grande pluie et un froid extraordinaire. Le roi des nāgas Mucilinda sortit se son palais; avec son corps il entoura le Bouddha, ombragea de la tête le haut de son corps et dit au Bouddha: Il n'y aura ici ni froid ni chaleur. Le vent ne soufflera pas ici, le soleil n'y brûlera pas. Tu ne seras pas incommodé par les moustiques. Sept jours plus tard la pluie cessa et le ciel s'éclaircit.

Quand le roi des nāgas eut vu que la pluie avait cessée et que le temps s'était éclairci, il détacha son corps et ne tint plus le Bouddha embrassé. Alors il se changea en jeune brahmane et s'approcha du Bouddha. Joignant les mains, tombant sur les genoux, vénéra les pieds du Bouddha. Quand le Bhagavat après sept jours se fut levé du sāmadhi, il prononça un udāna, la gāthā suivante:

Quitter les passions est bonheur.
Voir et étudier la loi est bonheur.
Ne pas se mettre en colère est bonheur.
Ne pas tourmenter les êtres est bonheur.
Etre dans le monde sans désirs est bonheur.
Franchir la frontière des désirs est bonheur.
Pouvoir supprimer l'orgueil du Moi est le plus grand,
le suprême bonheur.

Là dessus le roi des nāgas Mucilinda s'approcha du Bouddha et dit: En entourant le Tathāgata de mon corps et en couvrant de ma tête le haut de son corps, je ne voulais pas importuner le Tathāgata. Pour que le corps du Tathāgata n'éprouve pas le froid ou la chaleur, que le vent ne l'évente ni le soleil ne le brûle, pour qu'il ne soit pas importuné par des moustiques, voilà pourquoi j'ai entouré le corps du Bouddha et ombragé de ma tête le haut de son corps. Le Bouddha dit au roi des nāga Mucilinda: Prends ton refuge dans le Bouddha, prends ton refuge dans la loi. Il répondit: Oui, Bhagavat, je prends mon refuge dans le Bouddha, je prends mon refuge dans la loi.

Ainsi parmi les animaux le roi des nāgas Mucilinda a été le premier qui ait pris le double refuge.

### Le Brahmayācana.

Après que Bhagavat eut séjourné sous l'arbre du roi des nāgas Mucilinda, il se rendit près de l'arbre Ajapālanyagrodha. Arrivé là il prépara son siège et s'assit les jambes repliées. Il pensa maintenant: je possède cette loi. Elle est très profonde, difficile à comprendre, difficile à reconnaître, éternelle, calme, tranquille, subtile, merveilleuse, sublime. Les sages peuvent la reconnaître; elle est practiquée par ceux qui ne sont pas sots. Les êtres voient autrement (faussement), souffrent autrement (faussement), désirent autrement (faussement), vivent autrement (faussement). S'appuyant sur leurs autres (fausses) convictions, ils se plaisent à leur »couche». Or comme ces êtres éprouvent de la joie à cette »couche», la loi de la naissance par des causes leur sera très profonde et difficile à comprendre. De plus, le lieu, profond, difficile à comprendre: la suppression des passions, l'anéantissement, le Nirvāṇa — comme ce lieu est difficile à voir, si je leur prêche maintenant la loi et que les autres ne me comprennent pas, je n'aurai pour moi que peine et souffrances. Là dessus Bhagavat dit ces deux gāthās qui n'avaient été jusque là ni entendues ni énoncées:

Atteindre le Sentier a été pour moi une grande difficulté.
Si je le préche à ceux qui sont atteints de la »couche»,
aux passionnés, aux haineux et aux sots,
ils ne pourront pas pénétrer cette loi.
Pour ceux qui nagent contre le courant, qui reviendront
à la mort et à la naissance
elle est profonde, singulière, difficile à comprendre.
Elle ne peut pas être vue par ceux qui ont des passions.
Elle est cachée à tous les sots.

Quand Bhagavat eut fait ces réflexions, il se tut et ne prêcha pas la loi. Le roi Brahma se trouvait alors en haut dans le ciel de Brahma. Quand il eut vu de loin ce que le

Tathāgatā pensait dans son coeur, il songea: Il y aura dans le monde un grand malheur. Le Tathāgata possède maintenant cette loi merveilleuse, pourquoi se tait-il maintenant sans en rien laisser entendre au monde? En un clin d'œil, dans le temps qu'un homme fort replie le bras et l'étend ensuite, Brahma disparut et apparut devant le Bouddha. L'ayant honoré de la tête il se tint à l'écart. Il adressa la parole au Bhagavat et dit: Que le Tathāgata prêche la loi que le Sugata prêche la loi: Parmi les êtres du monde il y en a qui ont peu de souillures, intelligents, raisonnables, qui sont faits pour la traversée. Ils peuvent anéantir la loi qui n'est pas bonne et réaliser la bonne loi. Alors Bhagavat dit au roi Brahma: Il en est ainsi, Brahma, il en est ainsi, comme tu le dis. Quand je me trouvais dans la solitude, je songeai: Maitenant je possède cette loi. Elle est très profonde [1]. . . . Elle est cachée à tous les sots. Ceci est la raison Brahma, pour laquelle je me tais et ne prêche pas la loi.

Alors Brahma adressa la parole au Bouddha et dit. Il y aura dans le monde un grand malheur. Tathāgatā possède maintenant cette loi merveilleuse, pourquoi ce tait-il maintenant sans en rien laiser entendre au monde. Répands maintenant, Bhagavat, dans le monde la parfaite loi. Il y a aussi dans le monde des êtres qui ont peu de souillures, intelligents, raisonnables, qui sont faits pour la traversée, ils peuvent anéantir la loi qui n'est pas bonne et réaliser la bonne loi. Quand Brahma eut dit ces paroles, il prononça la gāthā suivante.

> Dans le Magadha il y avait toutes sortes de plantes impures et mauvaises;
> Pourtant le Bouddha y est né.
> Ouvre la porte de l'amṛta
> Prêche à tous les êtres la loi.

Là dessus Bhagavat aprés avoir accueilli la demande de Brahma examina avec son œil de Bouddha les êtres de ce monde. Il y en a qui viennent de naître dans le monde, il y en

---

[1] comme plus haut; au lieu de »les sages peuvent la reconnaître», il y a ici: »les āryas peuvent la reconnaître».

a qui ont grandi dans le monde. Il y en a avec peu de souillures, il y en a avec beaucoup de souillures, il y en a avec des sens aiguisés, il y en avec des sens émoussés; il y en a de faciles et il y en a de difficiles à guider, il y en a qui craignent les punitions dans l'autre monde, qui peuvent anéantir la mauvaise loi et acquérir la bonne loi. Tout comme dans un étang de lotus-Utpala, dans un étang de lotus-Padma, dans un étang de lotus-Kumuda, dans un étang de lotus-Puṇḍarīka, parmi les lotus-Utpala, les lotus-Padma, les lotus-Kumuda, les lotus Puṅḍarīka il y en a qui commencent à sortir de terre, mais qui ne sont pas encore sortis de l'eau, d'autre part il y en a qui sont sortis de terre et se trouvent au niveau de l'eau, d'autres encore qui sont sortis de l'eau et que l'eau couverte de poussière ne couvre pas. Il en était ainsi aussi pour le Tathāgata. Avec son œil de Bouddha il contemplait les êtres dans le monde. Il y en a dans le monde qui viennent de naître, dans le monde il y en a qul ont grandi . . . [1] acquérir la bonne loi.

Alors le Bhagavat dit la gāthā suivante à Brahma.

Brahma je te dis:
Maintenant je vais ouvrir la porte de l'Amṛta
Que tous ceux qui entendent mes paroles les acceuillent avec foi
Ce n'est pas pour importuner que je prêche,
Brahma, la subtile, merveilleuse loi
La loi atteinte par le Muni.

Quand Brahma connut que Bhagavat avait accueilli sa demande, il vénéra les pieds de Bhagavat, tourna trois fois autour de lui vers la droite et s'en alla. Il disparut et devint invisible.

[1] comme plus haut.

## Le récit des Mahīśāsakas.

### L'époque entre l'Abhisambodhana et le Brahmayācana.

Venant d'avoir reçu la bodhi, il était assis sous l'arbre dans le bois. Pendant la première partie de la nuit, il considéra les douze nidānas: De cette cause naît ceci, quand la cause cesse, ceci périt. C'est à dire: de l'avidyā résultent les saṃskārās etc. . . . de la naissance résultent vieillesse, mort, chagrin, douleur, souffrances, irritation. Quand l'avidyā disparaît, disparaissent les saṃskārās etc. . . . Quand la naissance disparaît, disparaissent complètement vieillesse, mort, chagrin, douleur, souffrance, irritation.

Après avoir reconnu cette science, il prononça la gāthā suivante:

1. Les dharmas de l'enchaînement des causes sont ainsi:
   Quand le brahmane s'enfonce dans le dhyāna,
   alors il connaît les dharmas de cet enchaînement des causes,
   et il éloigne toute souffrance.

2. = 1.

3. Les dharmas de l'enchaînement des causes sont ainsi:
   Quand le brahmane s'enfonce dans le dhyāna,
   alors il disperse les ténèbres de Māra,
   comme le soleil monte dans l'espace.

En ce temps-là, le corps du Bhagavat souffrait de vents. Une divinité de la montagne Masura prit un fruit de l'arbre harītakī et l'offrit au Boudha: Veuille Bhagavat manger ceci pour chasser les vents. Le Bouddha le prit et pendant

qu'il le mangeait, les vents disparurent. Les jambes repliées, il resta assis sept jours, goûtant la joie de la délivrance. Au bout de sept jours, il se leva du samādhi et se mêla au monde.

En ce temps il y avait là 500 marchands qui voyageaient. Ils avançaient avec 500 voitures. Parmi eux, il y avait deux hommes distingués. L'un s'appelait Trapuṣa, l'autre Bhallika. Ces deux hommes avaient un bon ami. Après sa mort celui-ci devint une bonne divinité et il les accompagnait toujours. Il fit la réflexion suivante: Le Bouddha vient d'atteindre la parfaite Bodhi et personne ne lui a encore offert de la nourriture. Maintenant je veux faire que ces deux hommes offrent de la nourriture au Bouddha, pour qu'ils obtiennent pour longtemps la paix. Par la puissance de la divinité, tous les bœufs devant les voitures s'arrêtèrent. Les gens s'effrayèrent. Tournés vers les quatre points cardinaux, ils appelèrent les divinités. Ladite divinité dit en haut dans l'air: Ne vous effrayez pas, ne vous effrayez pas. Le Bouddha Bhagavat vient juste d'atteindre la parfaite Bodhi. Il est resté assis là dans la tranquillité pendant sept jours. Après s'être levé du samādhi, il a marché et est assis maintenant sous cet arbre. Personne ne lui a encore offert de la nourriture. Offrez-lui maintenant des grains et du miel et vous obtiendrez pour longtemps la paix. Les hommes se réjouirent. Ils mélangèrent ensuite du miel et des grains et allèrent tous vers l'arbre. De loin ils virent Bhagavat. Son aspect était merveilleux. Tous ces sens étaient apaisés. Il avaient les 32 signes d'un Mahāpuruṣa. Il avait un nimbe d'un pied. Il était pareil à un mont d'or. Ils s'approchèrent, vénérèrent les pieds du Bouddha et lui offrirent les grains et le miel. Bhagavat songea: Les Bouddhas d'autrefois prirent tous leur manger dans un pātra; les Bouddhas de l'avenir feront de même. Il me faut employer aussi un pātra pour recevoir le don. Les quatre rois des dieux, connaissant la pensée du Bouddha, prirent chacun leur propre pātra, fait d'une pierre naturelle, parfumé et brillant et l'offrirent au Bouddha en disant: Nous souhaitons que par compassion tu acceptes ce pātra pour recevoir là-dedans l'aumône des marchands. Le Bouddha de son

côté songea: Si je n'accepte le pātra que d'un de ces rois, je ne peux pas accomplir le désir des autres rois. Pour cela il accepta tous les quatre pātras. Il les mit de la main gauche les uns dans les autres, de la droite il les pressa ensemble et en forma un pātra unique. Il l'employa pour recevoir les aumônes. Les ayant reçus, il dit: Vous devez prendre maintenant le refuge dans le Bouddha et le refuge dans la loi. Là-dessus, ils prirent le double refuge. Les marchands ont été parmi les hommes les premiers qui aient pris le double refuge. Là-dessus il fit un souhait Udāna et prononça cette gāthā:

1. Que vos bipèdes vivent toujours en paix!
Que vos quadrupèdes vivent aussi toujours en paix!
Qu'en allant vous ayez toujours la paix!
Qu'en revenant vous ayez aussi la paix!

2. Quand vous préparez votre champ, que ce soit avec l'espérance!
Quand vous y enfouissez la semence, que ce soit avec l'espérance!
Quand vous vous embarquez sur la mer, que ce soit avec l'espérance!
Puissiez-vous toujours recueillir un fruit comme celui-ci!

Après avoir dit cette gāthā, Bhagavat prêcha aux marchands toute sorte de loi merveilleuse. Quand il leur eut fait voir le profit de l'enseignement et qu'ils s'en furent réjouis, il retourna vers l'arbre et mangea les grains et le miel. Après avoir mangé, il s'assit les jambes repliées et entra dans le dhyāna. Pendant sept jours il goûta le bonheur de la délivrance.

Au bout de sept jours il alla vers le nāga Mucilinda et s'assit sous un arbre. Le nāga sortit de l'eau et offrit au Bhagavat des mets surnaturels. Après que le Bouddha eut pris ces mets, il entra encore dans le dhyāna et goûta pendant sept jours le bonheur de la délivrance. Puis il plut pendant sept jours. Les nuages étaient effroyablement noirs et faisaient se dresser les cheveux sur la tête. Le nāga fit alors

la réflexion suivante: La pluie est terrible. Il serait bon que je grossisse mon corps et que je m'enroule sept fois autour de Bouddha et que je couvre de ma tête le haut du corps du Bouddha, de sorte que le vent et la pluie et les insectes ne puissent incommoder le Bouddha. Ce qu'il fit. Au bout de sept jours, le Bouddha se réveilla de son samādhi. Le nāga vit que la pluie avait cessé et que le ciel était lumineusement pur. Quittant sa forme primitive, il se changea en un māṇava, inclina la tête et dit au Bouddha: J'ai grossi mon corps et je l'ai enroulé sept fois autour du Bouddha et avec ma tête j'ai protégé le haut du corps du Bouddha. Je voulais éloigner ainsi le vent, la pluie, les insectes, pour qu'ils n'incommodent pas le Bouddha.

A cette occasion il (le Bouddha) prononça une gātha:

1. L'isolement d'un séjour tranquille est bonheur,
Entendre la loi et voir la loi est bonheur,
N'être pas incommodé dans le monde est bonheur,
Etre capable de compassion envers les êtres est bonheur
2. Abandonner les passions dans le monde est bonheur,
Laisser complètement derrière soi les désirs est bonheur,
Pouvoir réprimer l'orgueil du Moi,
voilà le suprême bonheur.

Après que le Bouddha eut dit cette gātha, il se leva et atteignit Uruvilvā, le village de Sena. Il entra dans le village pour mendier sa nourriture. Dans sa tournée, il arriva à l'habitation du brahmane Sena. Il se tint en silence devant la porte. Sa fille Sujātā vit les nobles signes du Bouddha et sa perfection, s'approcha de lui, prit son pātra, le remplit de bonne nourriture et l'offrit à Bhagavat. Après que le Bouddha eut pris la norriture, il dit: Tu dois prendre ton refuge dans le Bouddha et dans la loi. Là-dessus, elle prit le double refuge. Parmi les femmes c'est Sujāta la première qui ait pris le double refuge et soit devenue une upāsikā. Après que le Bouddha eut mangé, il retourna encore une fois vers l'arbre de la Bodhi. Les jambes repliées, il s'assit dans le samādhi et goûta pendant sept jours la paix de la délivrance.

Quand sept jours se furent écoulés, il se leva du a samādhi, se vêtit, prit son pātra, et retourna dans sa maison. Sena lui offrit de la nourriture et prit alors le double refuge, etc. comme plus haut.

Le Bouddha alla plus tard encore une fois devant sa maison, sa femme vit le Bouddha, lui offrit de la nourriture et prit le double refuge, etc. comme plus haut.

Le Bouddha alla plus tard encore une fois devant sa maison. Les soeurs (de Sujātā) quatre personnes (ses quatre sœurs) virent le Bouddha, lui offrirent de la nourriture et prirent le double refuge, comme plus haut.

Quand le Bouddha eut mangé, il retourna encore vers l'arbre de la Bodhi et resta assis dans le samādhi pendant sept jours.

Il s'en leva et se rendit à l'arbre Ajapālanyagrodha. En route, il vit une femme. Elle barattait du lait pour faire du beurre. Là-dessus, il mendia d'elle de la nourriture. Celle-ci prit son pātra, le remplit de lait aigre et le tendit au Bouddha. Elle aussi prit le double refuge, etc. comme plus haut.

Le Bouddha se rendit alors vers l'arbre et resta là dans le samādhi pendant sept jours.

## Le Brahmayācana.

Quand les sept jours furent finis, il se leva du samādhi et songea: La loi que j'ai reçue, est très profonde, subtile, merveilleuse, difficile à comprendre, difficile à voir, en repos, non active, comprise par les sages, non atteinte par les sots. Les êtres s'attachent avec joie à la »couches» des trois mondes et nichent dans ce karma. Comment pourraient-ils comprendre la loi des douze nidānas très profonde, fine, subtile, merveilleuse, difficile à connaître: l'apaisement de tous les saṃskāras, le retranchement des āśravas, l'anéantissement des passions, le Nirvāṇa sans réserve — cela est encore bien plus difficile. Si je prêche la loi, je me donnerai de la peine en vain me procurerai de la souffrance. Alors le Bhagavat voulut garder pour lui sa science et ne pas en prêcher le contenu. Il dit la gāthā suivante:

Atteindre le sentier a été pour moi une grande difficulté
Si je le prêche à ceux qui sont atteints de la »couche»,
Pour ceux qui ont la passion, il est voilé,
Les aveugles ne le voient pas,
Les passionnés et les haineux ne pénétreront pas ce dharma.
Pour ceux qui nagent contre le courant, qui reviendront
à la naissance et à la mort,
elle est profonde, merveilleuse et difficile à comprendre.

Et le Bhagavat resta là sans prêcher la loi.

En ce temps, le dieu Brahma était en haut dans le ciel de Brahma. Quand il eut reconnu de loin l'intention du Bouddha, il songea: Maintenant le Bouddha a atteint la parfaite bodhi. Il s'apprête à quitter le monde. Il ne veut pas prêcher aux êtres la loi reconnue par lui. A cause de cela le monde s'affaiblira de plus en plus pendant longtemps et restera éternellement dans les ténèbres. Quand on mourra, on prendra encore un des trois mauvais chemins. Sur cette pensée et dans le temps qu'un homme fort courbe son bras et l'étend de nouveau, il disparut du ciel de Brahma et apparut devant le Boudha. De la tête, il honora ses pieds et se tint debout à l'écart. Il dit au Bouddha: Par compassion envers les êtres prêche-leur la loi, car il y a des êtres qui peuvent recevoir l'enseignement du Bouddha. S'ils n'entendent pas, ils périront. Ainsi par trois fois. En consé quence, il sollicita le Bouddha, en disant cette gāthā:

1. Autrefois dans le pays de Maghada
On prêchait toute sorte de lois impures;
Ouvre la porte de l'amṛta
Et prêche la loi séreine et brillante.

2. Depuis que j'habite le palais de Brahma
J'ai vu prêcher les Bouddhas antérieurs.
Emploie maintenant l'oeil universel
Et répand l'enseignement du palais du Dharma.

3. Tous les êtres sont plongés dans de grandes douleurs,
Et ne peuvent pas se détacher de naissance, vieillesse et mort,

Mais il y en a beaucoup qui éprouvent de la joie à ce qui est bon.
Prêche la loi victorieuse au combat.

Le Bouddha écoutait en silence. De son oeil de Bouddha, il regarda alors le monde en tout sens. Il vit les sens des êtres. Il y en avait d'aiguisés, il y en avait d'émoussés. Il y en avait qui avaient peur des trois mauvais chemins de l'autre monde. Il y en avait qui pouvaient absorber la loi comme le grand océan. Il y en avait qui étaient comme des lotus, ils poussaient dans la vase, ils étaient sortis de l'eau, ils n'étaient pas encore de l'eau, mais ils ne se souillaient pas. Et il prononça la gāthā suivante:

Autrefois, craignant de prendre de la peine pour rien,
Je n'ai pas prêché la très profonde loi.
Maintenant il faut ouvrir la porte de l'Amṛta,
Tous doivent l'entendre.

Quand Brahma eut entendu cette gāthā, il exulta de joie. Il alla vers le Bouddha, honora ses pieds et tourna trois fois autour de lui. Tout à coup, il disparut et s'en retourna au ciel de Brahma.



